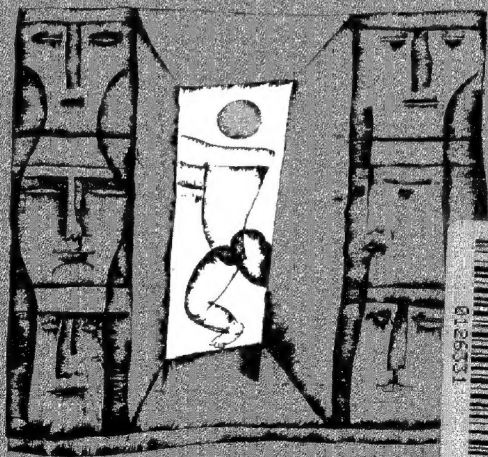


بو علي ياسين



العرب في مرآة التاريخ



مَشْهُورَات



اسم المؤلف : بو علي ياسين
عنوان الكتاب : العرب في مرآة التاريخ
تاريخ الطبع : ١٩٩٥ / ١٠٠٠ نسخة
التصميم : محمد سعيد الصكار - باريس
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦ - ٢٢٠٣٩
تلفون : ٧٧٢٠١٩ - ٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 - 7366 - 33039
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

بو علي ياسين

العرب في مرآة التاريخ

الإهداء

**إلى الصديق
أبي محمد**

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى الإجابة على سؤال «بسيط» هو: كيف ينظر العرب المعاصرون إلى تاريخهم الاجتماعي الاقتصادي. التاريخ الاجتماعي الاقتصادي هو تاريخ العلاقات الاجتماعية، سواء ضمن المجتمع المعني أو فيما بينه وبين المجتمعات الأخرى؛ ويضم العلاقات ما بين الطبقات والفئات والأقوام وكذلك العلاقة بين السادة والمُسودين وبين المالكين والمعدمين... تاريخ العلاقات هذا، نادراً ما يتعلمه تلامذتنا وطلابنا، ونادراً ما تهتم له كتب التاريخ، ومع ذلك فهو التاريخ الأكثر جدارة بالاهتمام والبحث، لأنه الأكثر تجديداً للواقع وبالتالي الأقرب للفهم والأقدر على تقديم الدروس والعبر. أما التاريخ التقليدي، الذي يتعلمه طلابنا فهو تاريخ السلالات الحاكمة والمؤامرات والحروب، مليء بمعلومات يختلط فيها الضروري بالنافل من أحداث وأسماء وأزمان، التي لكثرتها تحجب عن العيون الرؤية العامة، على طريقة: من كثرة الأشجار لم ير الغابة!

إذن، فالسؤال، أو بالأحرى: الجواب ليس كما يبدو للوهلة الأولى بسيطاً. تضاف إلى ذلك إشكالية تحديد «العرب المعاصرين». فمن يستطيع أن يقدم لنا نظرة العرب المعاصرين إلى تاريخهم؟ من يستطيع

ذلك، حتى لو أعدنا صياغة السؤال بالشكل التالي: كيف ينظر العرب المعاصرون، ممثلين بفئتهم المثقفة أو بمفكرهم؟ في الحقيقة اختار الكتاب تسعة كتاب عرب فقط، يمثلون اتجاهاً فكرياً عريضاً واحداً، ينظر إلى التاريخ (بهذه الصورة أو تلك، إلى هذا الحد أو ذاك) نظرة مادوية جدلية. بالتأكيد، هذا الاتجاه لا يمثل عموم العرب ولا يضم أغلب المثقفين. لكنني أرى أنه الاتجاه الأهم، نظراً لعلميته وموضوعيته وحدائه النسبية وبالتالي نظراً للمستقبل الذي ينتظره أو الذي يُنتظر منه في مجال البحث والفهم التاريخيين.

يعود تاريخ البدء بهذا العمل إلى عام ١٩٧٧، عندما درست نظرية طيب تيزيني إلى تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي من خلال كتابيه: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط»، الصادر في دمشق عام ١٩٧١، و«من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي»، الصادر في بيروت بعد حوالي السنة من تاريخ صدوره المعلن، أي في عام ١٩٧٧. كانت المبادرة الأولى من جريدة «السفير»، التي كلفتني بدراسة الكتاب الأخير، لكنها اعتذرت بعدئذ عن النشر، هكذا ببساطة دون اعتبار لجهدي ودون الالتزام بالتكليف. السبب هو أن الدراسة تسبح ضد التيار. فالوسط الثقافي في لبنان كان وقتذاك يهمل للكتاب وصاحبه، في حين تناولتهما مساهمتي بعين باردة ناقدة. وأخذ أحد الأصدقاء الدراسة إلى مجلة «دراسات عربية»، فأحجمت هي الأخرى عن النشر. لكنها - وقد كنت في تلك السنوات ممن ينشرون فيها - بادرت مشكورة إلى تسليم الدراسة إلى مجلة «مواقف». كانت مجلة «مواقف»، بفضل صاحبها الشاعر أدونيس، لا تهتم كثيراً للمحررات الثقافية عند تقييم الأعمال التي تنشرها. لذلك وجدت دراستي «الهرطوقية» في ذلك الوقت حيزاً بين صفحات عددها رقم ٣٤ الصادر في شتاء ١٩٧٩.

كي لا يُساء فهمي أقول، إن مساهمة طيب تيزيني كانت تستحق التهليل الذي لاقته في بيروت، ولذلك كانت تستحق في نفس الوقت دراستي النقدية. لاشك أن طيب تيزيني يعد من المفكرين المعدودين، ليس على مستوى القطر السوري فحسب، بل على مستوى الوطن العربي. لكن هذا لا يجوز أن يمنع مناقشته ومخالفته بالرأي. ومما يثير الاهتمام أن الحماس لطيب تيزيني ومشروعه الثقافي همد بعدئذ، وتحمس صاحب دار الحداثة فأعاد في ١٩٨٠ نشر دراستي (بعد أن وسّعها وغيّرت عنوانها) ضمن كتاب «الماركسية والتراث العربي الاسلامي»، تناول فيه مجموعة من الكتاب إبداعيين؛ حسين مروة وطيب تيزيني. وهذه الدراسة الموسّعة هي المنشورة في كتابنا هذا (الفصل السادس)، مع تغييرات بسيطة وقليلة جداً استلزمها التدقيق في بعض التعبيرات، إلى جانب تصحيح الأغلط المطبعية الكثيرة.

إذا كنا لا نريد أن نسمع (وهذا يساوي هنا: أن ننشر أو نسمع بالنشر) إلا ما يسرنا، فهذا يعني: إما أننا لا نريد أن نبحت أية مشكلة وبالتالي لا نريد أن نحلّ أية مشكلة، فنكون متخلفين مع سبق الوعي والإصرار. أو يعني أننا نعرف المشاكل فنحصر الفكر في هذه المشاكل التي حددناها نحن سلفاً، ولا نغير اهتماماً للمشاكل التي يطرحها غيرنا؛ وهذا موقف يقوم على اعتقاد خاطئ بامتلاكنا للحقيقة، يقوم على ادعاء بالعصمة. أو يعني أننا لا نرى أية مشكلة، وبالتالي فنحن جهلاء أو كذبة أو الاثنان معاً، والأرجح أن نكون عندئذ نحن المشكلة، نحن الذين لا نريد للمشاكل أن تظهر لأننا سببها، ولا نريد للمشاكل أن تحلّ لأننا نحيا بهذه المشاكل. للأسف ما زلنا بعيدين عن وعي هذه البديهية والعمل بها: لم يعد هناك أنبياء ولا أئمة، إذن لم يعد هناك معصومون. فطالما ننظر إلى أي مفكر أو سياسي أنه معصوم، فإن مسيرتنا الحضارية ستبقى متعثرة، على الأقل في الثقافة يجب تشجيع

النقد والمعارضة الموضوعيين، فتعن بحاجة ماسة إلى الرأي والرأي الآخر، ضمن حدود العلمية والموضوعية والتوثيقية.

عندما أنجزت دراستي عن بندلي جوزي في نيسان ١٩٨٨ (الفصل الأول في هذا الكتاب)، أرسلتها إلى مجلة «الوحدة» (الرياض)، فرفضت نشرها. وكان عليّ أن أنتظر إلى كانون الثاني ١٩٩٣ كي أراها منشورة في مجلة «المدى». هذا مع أنه مدون على الوجه الداخلي من غلاف مجلة الوحدة بأنها «ترحب بمساهمات الكتاب والمفكرين المهتمين بقضايا الفكر القومي الوجودي التقدمي. وتفضّل المساهمات التي تنطلق من منظور قومي ولا تتحصر في إطار قطري». وعندما جاءني الرفض تساءلت بحيرة: من منا - يا ترى - اللاقومي اللاوجودي اللاتقدمي، بندلي جوزي أم أنا؟ أم أن هناك اعتبارات أخرى لا أعلمها، وبالتالي فالمجلة لا ترحّب إلا بفئة معينة من الكتاب والمفكرين؟ لست أدري. هم أحرار برفضهم، وأنا حرّ بأن أنقل ما حصل في الحقيقة، أنا أذكر هذا بعد خمس سنين، لا لسبب سوى أن أقول لمسيّري وسائل الاعلام والثقافة بأن يراقبوا تصرفاتهم، كي تكون قراراتهم قائمة على أساس موضوعي واضح، لأنهم يُسألون، إن لم يكن اليوم فقد.

قبلئذ، في آذار ١٩٨٨ نشرت مجلة الوحدة دراستي عن سمير أمين (الفصل الخامس في هذا الكتاب)، ضمن باب «مناقشات» وتحت عنوان: في سبيل مزيد من الحوار الديمقراطي. وألحقها (في نفس العدد) برد سمير أمين على الدراسة. للأسف لا أستطيع أن أعيد نشر الرد في هذا الكتاب، لذلك أحيل القارئ إلى العدد المذكور من مجلة الوحدة، كي يطلع على وجهتي النظر.

وفي عدد حزيران ١٩٨٨ نشرت مجلة الوحدة نفسها دراستي عن ابراهيم عامر (الفصل الثاني من هذا الكتاب) ضمن باب «مراجعة كتب». في الحقيقة لم يكن عملي مراجعة لكتاب ابراهيم عامر «الأرض

والفلاح»، - ولا معنى أصلاً لمراجعة كتاب صدر قبل ثلاثين سنة وهو فوق ذلك غير موجود في الأسواق. كان عملي استخلاصاً ونقداً لنظرة الكاتب إلى تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، وكان كذلك مناقشة ل رأي صالح محمد صالح في هذه النظرة. وقد كانت هذه المناقشة داهماً لي كي أخصّ صالح محمد صالح نفسه بدراسة تتناول تفسيره هو للتاريخ المذكور. ومع أنني بدأت بذلك فور إنجاز الدراسة عن إبراهيم عامر، لكنني انقطعت عنه مضطراً ولم أنجزه حتى حزيران ١٩٩٢، ولم أنشره قبل الآن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

مشكلة العمل المتقطع يعاني منها هذا الكتاب بأكمله، وليس فقط دراسة صالح محمد صالح. منذ أن ألحقت بدراسة طيب تيزيني دراسة أحمد صادق سعد، التي نشرت في مجلة «قضايا عربية»، عدد شهاب ١٩٨١ (انظر الفصل السابع)، وضعت خطة لتأليف هذا الكتاب. وقد حققت خطتي إلى حد بعيد، إنما ليس في عام ١٩٨٢، كما يفترض، بل مع مدة تأخير بلغت العشر سنوات. تماماً كما هي حال خطط التنمية العربية! وماذا يفعل الكاتب العربي المستقل، إذا كان لا يستطيع التفرغ للكتابة، ولا حتى للترجمة، لأن أعمال التأليف والترجمة لا تدّر دخلاً يُعتمد عليه، حتى لو عمل المرء ست عشرة ساعة في اليوم؟ هو مضطر للعمل من أجل العيش، في إدارات الدولة في أفضل الأحوال، ونادراً ما يكون لهذا العمل الإداري علاقة بالثقافة، ثم يقوم بالتأليف أو الترجمة كأعمال إضافية في أوقات فراغه أو - بالأحرى - في أوقات راحته، وعلى حساب أسرته. وفوق ذلك تراء مطالباً بين فترة وأخرى بمحاضرة هنا ودراسة أو مقال هناك والمشاركة في ندوة ما وقراءة مخطوط لصديق أو محاولة لكاتب شاب مع ابداء الملاحظات... دون أن ننسى المطالعات والاطلاعات اليومية اللازمة لكل مثقف. ومما زاد الطين بلة، أن العمل الوظيفي أصبح منذ أواسط الثمانينات لا يغطي بمدخله

تكاليف الحياة الضرورية، وأصبح لزاماً على رب الأسرة أن يقوم بعملين مجزيين إلى جانب عمله الثقافي الشبه مجاني. كل ذلك يطيل زمن انجاز العمل، ويتسبب في تقطعه. على سبيل المثال اضطرت لدراسة كتاب «الماركسية والشرق» لآلياس مرقص (انظر الفصل الثالث) ثلاث مرات متباعدة في الزمان. ذلك لأن التحضير لدراسة معينة يضيق إن لم تتبعه هذه الدراسة مباشرة. كذلك لا فائدة كبيرة ترجى من الدراسة الجزئية، لأن الانقطاع يقطع مسيرة الدراسة ويضيع الهدف، مما يستدعي العودة إلى البداية... وهكذا يرى القارئ أن أجزاء هذا الكتاب تمتد زمنياً من عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٩٣، فمعتذرة!

هي عددها السادس الذي صدر في ربيع ١٩٨٩ نشرت مجلة «الفكر الديمقراطي» دراستي عن نايف بلوز (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). لكن، للأسف أسقطت المجلة جميع الاحالات والحواشي. حقاً بقي بإمكان القارئ أن يعلم أنني أحاور نايف بلوز، فأسمه مذكور في العنوان، لكن، كيف له أن يعلم حول أي عمل (مصدر) يجري الحوار؟ كذلك ما كان بمقدوره أن يميز بين ما أقوله وما قاله آخرون، أي بين أقوالني وشواهدي. محصلة القول، أن عدم نشر الدراسة كان أفضل من نشرها بهذا الشكل المشوه. ولا أدري، أحصل ذلك سهواً، أم اجتهداً بعدم أهمية الحواشي، أم لضرورة توفير صفحاتين؟ مع ذلك، بما أن المجلة نصف نفسها بأنها «فكرية ثقافية»، يُفترض بالقائمين عليها أن يكونوا على علم بأن حذف الحواشي يعدّ من المحرمات الثقافية التي لا يجوز انتهاكها بأي حال. وثمة نقطة أخرى جديرة بالذكر هنا، وهي أن بعض القراء فهم من العنوان (أو ربما من النص) أنني أنسب نظرية الاقطاعية الشرقية إلى نايف بلوز، في حين كان المقصود هو: كيف تتجلى نظرية الاقطاعية الشرقية لدى هذا الكاتب، أو كيف فهم هذا الكاتب هذه النظرية.

بقي أن نشير إلى أن الدراسة الأخيرة (الفصل التاسع من هذا الكتاب)، وهي تتناول غالب هلسا كمفكر (وليس كأديب)، كتبت ونُشرت على مرحلتين: الجزء الأول نشر بعنوان (حول منهج غالب هلسا في كتاب «العالم مادة وحركة») في مجلة: الكاتب الفلسطيني، ربيع ١٩٩٠؛ والجزء الثاني نشر بعنوان «الفكر والواقع في المجتمع العربي الوسيط - دراسة لرؤية غالب هلسا» في مجلة: المعرفة (الدمشقية)، عدد تشرين الثاني ١٩٩٢. وفي هذا الكتاب أعدنا شمل الجزئين تحت العنوان الثاني.



يتوصل القارئ من هذا الكتاب إلى أن بندلي جوزي هو أول من نظر (١٩٢٨) إلى التاريخ العربي الاسلامي نظرية علمية، أي مادية جدلية، في العصر الحديث. هذا يعني أنه كان رائداً في هذا المضمار. في ذلك اقتدى الكاتب بنظرة ماركس إلى التاريخ الأوروبي الغربي، فأخذ بنظرية التطور الأحادي (الستالينية) وطبقها على التاريخ العربي. وقد انطلق الكاتب انطلاقاً إنسانية، انطلق من أن جميع المجتمعات البشرية، بما فيها العربية، تخضع لنفس العوامل والقوانين، كما أنها تملك القدرات على التطور والتقدم. بالتالي يمكن للأمة العربية أن تتقدم بعد تخلفها الراهن، تماماً كما تقدمت الأمم الأوروبية حالياً بعد تخلفها بالنسبة للعرب في القرون الوسطى. غير أن الكاتب من خلال دراسته للتاريخ العربي خالف النظرية الستالينية في نقطتين جوهريتين: أولاً - بفهمه القومي الذي رأى أن الاسلام جعل العرب أمة واحدة، وأن المجتمع الاسلامي القروسطي انقسم إلى طبقات وقوميات تتنازع ايديولوجياً ومادياً. ثانياً - بقبوله للاحتمال الاشتراكي في الصراعات الطبقة ضمن

الدولة الإسلامية. على العموم، حيثما كان الصراع ما بين القوميات انحاز الكاتب إلى الجانب العربي، في حين تبني الاتجاه الاشتراكي في الصراعات الطبقة. من هنا نكتشف أن بندلي جوزي كان أيضاً رائد أو مؤسس الاتجاه الماركسي القومي في الفكر العربي الحديث، كما أنه رائد الاحتمال الاشتراكي.

جاءت الخطوة التالية على هذه الطريق العلمية لفهم التاريخ العربي من قبل إبراهيم عامر (١٩٥٧، ١٩٥٨). فلم ير الكاتب في النظام الاقتصادي الذي ساد في مصر قبل محمد علي باشا اقطاعاً بالمعنى الأوروبي، بل سماه «اقطاعية شرقية» مختلفة في أسسها عن الاقطاعية الغربية. وقد كان توصيف الكاتب لهذه الاقطاعية الشرقية قريباً من توصيف ماركس لنمط الانتاج الآسيوي، لكنه لم يستخدم هذه التسمية. مع ذلك اعتبر الكاتب خط التطور الأحادي (الأوروبي) خطأ إنسانياً عاماً، قد تختلف عنه التطورات المحلية، لكنها تبقى دائرة في فلكه. على أية حال لم تكن آراء إبراهيم عامر بخصوص التشكيلة الاجتماعية المصرية (أو العربية) واضحة، بل تركت الكثير من التساؤلات واحتاجت إلى الكثير من التأويل. وتتجلى أهميتها وبالتالي زيادة صاحبها في أنها كنظرة اشتراكية علمية خرجت - لأول مرة عربياً - من حيث المبدأ عن خط التفكير الماركسي السائد وقتذاك، وهو الخط الذي فرضه ستالين بقوة دولته والأحزاب والعقول التابعة.

الرائد الثالث في هذا المجال نجده في شخص الياس مرقص، الذي كان سابقاً إلى دحض نظرية الخط الواحد لتطور المجتمعات البشرية (الستالينية) وتبني نظرية النمط الآسيوي للانتاج، كما أبدعها ماركس وانفلز، فعرضها وشرحها بأمانة شديدة أعاقته عن أن يتبين التعديلات الضمنية التي أجراها المبدعان على نظريتهما خلال ثلاثين سنة وأكثر من

عملهما الفكري والسياسي. كما أعاقته عن أن يتبين لنفسه فهماً معيناً متسقاً من بين التفسيرات التي يمكن أن تفهم بها نصوص ماركس وانغلز. فاحترار بين نظرة أحادية معدلة (توحيدية) للتاريخ البشري، يدخل فيها النمط الآسيوي كحلقة إضافية (بعد المشاعية البدائية) في سلسلة مراحل التطور (الأوروبي الغربي)، وبين نظرة ثنائية ترى المجتمع البشري يسير من منطلق مشاعي واحد في تفرعتين اثنتين، شرقية وغربية، لتصبأ في نهاية واحدة هي المجتمع الشيوعي الراقى. على أية حال عنى النمط الآسيوي «الركود» بالنسبة للكاتب، ومن هنا كان - برأيه - للاستعمار (الرأسمالي)، رغم كل لا انسانيته، دور تقدمي، تجلى في تحريك هذا الركود ضد البنى الشرقية التقليدية الجامدة وضد الاستعمار والرأسمالية نفسيهما على طريق التقدم الاشتراكي. وقد تابع الياس مرقص طريق الماركسية القومية التي بدأها بندلي جوزي، واستفاد من نظرية النمط الآسيوي لمقاربة مفهوم معين للقومية يتوسط المفهوم الماركسي الغربي والمفهوم البورجوازي المثالي. في ذلك اقتررب الكاتب من المفهوم التراثي للأمة (والقومية)، لكنه - للأسف - لم يستفد في دراسته للتاريخ العربي الاسلامي من المصادر التراثية المتوفرة، فأضاع بهذا التقصير على عقله النير فرصة المزيد من الانجازات للفكر العربي، ومنها الوصول إلى فهم افضل لتاريخ تطورنا كأمة عربية ضمن المجتمع البشري.

في الفصل الرابع تناول الكتاب نايف بلوز في مساهمته الصغيرة لفهم طبيعة التشكيلة العربية الاسلامية. عند نشر هذه الدراسة انتقدني البعض (شفهياً)، بأنني أعطيت للمقالة وكاتبها أهمية أكثر مما يستحقان. لكن، ماذا أفعل إذا كان الكاتب مقلداً في الكتابة ومختزلاً فيها فوق ذلك؟ فقد جاء في مقالته من المعاني ما يستحق كتاباً كبيراً. المهم هو أن الرجل كان له رأي خاص في موضوعنا، ورأيه يضيف شيئاً إلى ما

سبق أن قاله الآخرون. فهو، باختصار وعلى العموم، يرى أن التشكيلة العربية الإسلامية كانت اقطاعية من النوع الشرقي، الذي يختلف جوهرياً عن الاقطاع الغربي. من ذلك أنها كانت تطوراً لاحقاً لطرز الانتاج الآسيوي، المتمثل في المجتمع الجاهلي. فاعتبر الكاتب النمط الآسيوي مرحلة انتقالية من المشاعية إلى الاقطاعية في الشرق. غير أننا، عندما يتبن طبيعة ذلك الطراز الآسيوي وتلك الاقطاعية الشرقية، اكتشفنا فيهما خصائص النمط الآسيوي، كما حدّده ماركس وانغلز. أما أهم انجاز قام به الكاتب فهو برهانه على تصوق الاقطاعية الشرقية في تاريخنا على الاقطاع الغربي، على أساس أن الأول مديني، والثاني ريفي. بناء على ذلك تساءل الكاتب عن سبب عدم نشوء رأسمالية بورجوازية في الاقطاعية الشرقية، وانتقال التقدم الحضاري منذ القرن الثاني عشر من الشرق العربي إلى الغرب الأوروبي. هنا لم يفلح الكاتب في تقديم الجواب المقنع، لأن السؤال - برأينا - خطأ في الأصل. وقد وقع في هذا المطب كتاب عرب عديدون غيره. فسؤاله يعني في الحقيقة، لماذا لم يتطور النظام العربي الإسلامي كما تطور النظام الاقطاعي الغربي، مع أنه هو نفسه كان قد بين اختلاف الطبيعتين. أما السؤال المشروع علمياً فهو، لماذا ركذ أو تخلف العرب وتقدم الأوروبيون. وللإجابة على ذلك يجب دراسة الاحتمالات الممكنة للتطور، من خلال بنية التشكيلة العربية القروسطية نفسها، وبصورة مسبقة؛ وهذا - على حد علمي - ما لم يفعله أحد بعد، لا نايف بلوز ولا غيره.

في الفصل الخامس من هذا الكتاب تقصّينا رؤية سمير أمين لتاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، وهي الرؤية التي صاغها ضمن ما سميت بالنظرية الخراجية أو الأتوية. في هذه المقدمة لن ألخص محتوى النظرية (وقد فعلنا ذلك في خاتمة الدراسة إياها)، بل سنناقش الكاتب في رده على دراستنا هذه:

١- يقول سمير أمين: «أما مفهوم المركز والأطراف في المجتمعات السابقة على الرأسمالية فهما يخصان المجال السياسي / الأيديولوجي. وأعني أن ما يميز النظام المركزي هنا هو اكتمال كيانه السياسي والأيديولوجي بما تقتضيه إعادة تكوينه، معتبراً أن النظام الطرفي هو ذلك النظام الذي يتسم بعدم الاكتمال في هذا الكيان. ولا تمت هذه الاشكالية لإشكالية «التبعية» الاقتصادية والسياسية بصلة» (ص ١٦٨ من المصدر المذكور). وأنا أرى أن مفهوم المركز والأطراف لا معنى له مالم يكن المركز مركزاً للأطراف المعنية، وما لم تكن الأطراف أطرافاً للمركز المعني، أي ما لم تكن ثمة علاقة متحول وتابع (أو متبوع وتابع)، سواء على المستوى الاقتصادي أو على المستوى السياسي الأيديولوجي. لذلك فإن عدم اكتمال كيان الدولة الاقطاعية (على سبيل الافتراض) بالمقارنة مع اكتماله في المنطقة العربية القروسطية، ليس مبرراً لاعتبار الدولة العربية الإسلامية مركزاً والاقطاع الفري طرفاً. كان على الكاتب أن يستخدم مصطلحات أخرى أكثر انسجاماً مع مضمون مفهومه. كان يكفي مثلاً أن يقول: نظام خراجي (أو أتاوي) مكتمل، ونظام خراجي (أو أتاوي) غير مكتمل.

٢- غير أننا، لو نظرنا إلى تعريف الكاتب للنظامين الخراجيين (أو الأتاويين)، المكتمل وغير المكتمل، للاحظنا أنه بالتعريف يعتبر النظام العربي الإسلامي مكتملاً، ثم يقارن به النظام الاقطاعي فلا يراه مماثلاً له، فيعتبره غير مكتمل (انظر ص ١٦٨). بتعبير آخر، أخضع الكاتب النظام الاقطاعي، الذي يقوم على الملكية الخاصة للأرض والفلاحين، لمعيار النظام العربي القروسطي الذي يقوم على ملكية الدولة للأرض وسكانها. وهذا لا يصح، لأنه من البديهي أن تكون الدولة الحاكمة المالكة مختلفة في تكوينها عن الدولة الحاكمة غير المالكة، ثم إن المسألة تدور حول النمط أو النظام، والدولة

ليست كل شيء في النظام أو النمط. من هنا قلنا، إن الكاتب أحل التمحور الشرقي محل التمحور الغربي الذي سقط فيه هيغل وماركس وغيرهما. لهذا السبب أيضاً نقول، إن النمط العربي القروسطي خراجي وليس أتاوياً، وأن النمط الاقطاعي أتاوي وليس خراجياً. فعبرة «خراجي» هنا لا يمكن أن تكون مرادفة لعبارة «أتاوي». لتعليل ذلك أن الدولة العربية الاسلامية كانت تتال (باسم «خراج») حصة المالك من اعتماد الفلاحين للأرض، بينما كانت الدولة الاقطاعية تتال أتاوة من حصص الملاكين الاقطاعيين. وهذا فرق جوهري، لأن الدولة الاقطاعية لم تكن مالكة، بخلاف الدولة الشرقية الوسيطة والقديمة. بذلك نصل إلى أن النمطين، الشرقي والاقطاعي، مختلفان أساساً وأن التناقضات الطبقيّة بالتالي غير متماثلة، بحكم أن البنيتين الطبقيتين مختلفتان.

٣- بعد أن يعرف الكاتب النمط الخراجي (أو الأتاوي) من خلال النموذج العربي القروسطي، وينظر إلى النمط الاقطاعي عبر هذا المنظار التعريفي، ينتقل إلى دراسة النمط الاقطاعي، فيراه تطور إلى النمط الرأسمالي، مع أنه طرفي. ثم يعود فيخضع النمط الشرقي بدوره لشروط الاقطاع، ويتساءل عن عدم ترسمل الشرق، مع أن نمطه مركزي. فيفسر ذلك بالتكور (الانكفاء)، الذي نجم عن اكتمال المركزي ومناعته، مقابل التطور الاقطاعي الناجم عن عدم اكتماله، أي من خلال نواقصه وثوراته. وهذه لقطة ذكية، ذكرنا أن حكمت قفلقملي سبق الكاتب إليها، وابن خلدون هو سباق الجميع. غير أن لي رأياً آخر، ينطلق من اختلاف النمطين وبنيتيهما الطبقيتين، وأتانا ما زلنا لا نعلم إن كان النمط الشرقي كان قد وصل إلى زقاق مسدود في تطوره، قبل أن يدهمه الاستعمار، أم كان أمامه خيار (غير الرأسمالية)، لم يمهله الاستعمار كي يطرقه. لقد بيّنت أنني غير مقتنع بالخيار الرأسمالي، وأضيف الآن، أنه، لو

صحيح، لانطلقت قوى الانتاج الشرقية المعنية على هذه الطريق، بتأثير الاستعمار الرأسمالي، ولما كنا الآن دولاً متخلفة. ماركس نفسه كان يؤمن بخيارنا الرأسمالي، الذي يحرره الاستعمار الأوروبي الغربي من القيود الشرقية، لكن آماله خابت.

٤- يقولني سمير أمين ما لم أقله، وينسبني إلى حيث لا أنتمي. يقول إنني أميل إلى تفسير القطاعية بأنها تكونت نتيجة تطور خطي وحتمي لنمط الانتاج العبودي (انظر ص ١٦٩)، وأنني أنتمي إلى المدرسة التي تعتبر العبودية مرحلة ضرورية في التطور العام (انظر ص ١٧١). وأنا - في الحقيقة - لا أميل إلى ذلك التفسير، ولا أنتمي إلى هذه المدرسة. إنني أرى أنه بعد حصول البشرية على فائض انتاج، من خلال ارتفاع انتاجية العمل البشري، أمكن نظرياً للجماعات البشرية أن تتحرر في علاقاتها مع بعضها من ثنائية الاختيار: القتال أو التآخي، وتنتقل إلى تعددية الخيارات: القتال على الوجود كالسابق، أو التآخي في سبيل البقاء كالسابق أيضاً، أو العبودية الفردية كالنظام الرقي الاغريقي والروماني، أو عبودية الأرض كالنظام القطاعي الجرمانى، أو العبودية المعممة كالأنظمة الشرقية القديمة والوسيطه. بناء عليه لا أعتبر النظام العبودي الكلاسيكي حتمياً لكل البشر، كما لا أراه استثناء، ولا أعتبر النمط القطاعي متولداً بالضرورة عن النمط العبودي. مع ذلك يعلمنا التاريخ أن النظام العبودي الروماني قد تطور (أو انتقل) إلى نظام قطاعي. بالتأكيد كان للبرابرة الجرمان دور في سقوط روماء عبوديتها - لكن من المؤكد أيضاً أنه كان لروما وحضارتها الرقبة دور في تكوين النمط القطاعي، الروماني والجرمانى على حد سواء.

٥ - أما مازق العبودية فلم يكن اصلاً - لا في روما ولا في الولايات المتحدة قبل الحرب الأهلية - بسبب نضوب مصادر العبيد (انظر ص ١٧٢ لدى سمير أمين) إذ البشرية تتكاثر، وكل مولود جديد هو

- في النمط العبودي - مشروع عيد كاحتمال أكبر أو مشروع سيد كاحتمال أصغر. ومصادر العبيد لا تقتصر على الخارج، بل هناك أيضاً المصدر الداخلي. ثم إن الغزو كان نشاطاً طبيعياً للمجتمعات منذ القدم حتى الآن، ومن أسمائه «الحرب» أيضاً. فالولايات المتحدة الأميركية مارست وما تزال تمارس في وقتنا الحاضر الغزو مثل بابل واسبارطة وفارس وقرطاجة وروما وبيزنطة.. وهذا الغزو كان يقدم قبل العصر الحديث لكلا الطرفين المتحاربين، أي حتى للطرف المغلوب - وإن أقل نسبياً - مجموعات من البشر الذين يصيرون بالعرف والعادة عبيداً لحظة أسرهم. بالتأكيد لم يكن نضوب مصادر العبيد سبباً أساسياً لمأزق النمط العبودي، بل كان السبب الأساسي أن أوالياته (ميكانيزماته) تعطلت أو تضررت على الصعيد الاقتصادي والسياسي في الداخل ثم مع الخارج، كما في روما؛ وفي الولايات المتحدة كان العنصر العبودي قد أصبح معيقاً للنظام الرأسمالي العام في البلاد (وخاصة في الشمال القائد).

٦- يحتج سمير أمين على عادل حسين لأنه يفصل «بين الرأسمالية كظلام طبقي يقوم على حكم البورجوازية وبين الثورة الصناعية كوسيلة لتقدم قوى الانتاج» (انظر ص ١٧٠/١٧١). وأنا أؤيد عادل حسين في هذه النقطة تحديداً، لكن هذا التأييد لا ينسحب بالضرورة على آراء أخرى لهذا الكاتب، مما أعلم وما لا أعلم. كلنا يعلم أن التقدم التقني ليس سوى تطبيق للتقدم العلمي. وقد كانت علوم البشرية تتقدم على الدوام، وتجد على الدوام أيضاً - ولو بنسب ضئيلة بالمقارنة مع عصر الرأسمالية، تطبيقات تتجلى في تقدم وسائل وأدوات ونظم الانتاج والتبادل... البذور العلمية للثورة الصناعية نفسها كانت موجودة قبل سيادة النمط الرأسمالي، لا سيما تلك الاكتشافات والاختراعات الأخيرة، في ظل الأنظمة الاقطاعية الأوروبية، ناهيك عن فضل مصر والصين والهند

واليونان والعرب. وكلنا اطلع على اضطهادات الكتيمة الاقطاعية للعلماء والمفكرين من كويرنيكوس إلى برونو إلى غاليليه وغيرهم. هذا التقدم العلمي المتراكم كان سيجد طريقه إلى التطبيق، عاجلاً أم آجلاً، بالراسمالية أو بدونها. حاجة البشر ستفرض ذلك، وقيمهم ستسمح به، وعقولهم وطاقاتهم قادرة عليه. إن الجنم البشري الذي انجب مثلاً ديموقريط وأبقراط في نظام عبودي، وابن الهيثم والرازي مثلاً في نظام خراجي، قادر على أن ينجب مثيل باستور وداروين ونيوتن في نظام غير رأسمالي. ثمة خطأ يقع فيه كثير من الكتاب، وهو أنهم ينسبون الانجازات التي هيأت لقيام نظام معين إلى الطبقة التي تسود بعدئذ في هذا النظام أو إلى هذا النظام نفسه، رغم وجود طبقات مشاركة أخرى ورغم أن الانجازات المذكورة حدثت في النظام السابق... نعم، يمكن نظرياً أن تحدث ثورة صناعية بدون بورجوازية ورأسمالية. لكن، بما أنها حدثت فعلاً في ظل البورجوازية الرأسمالية، فمن الطبيعي أن تستفيد منها جميع التشكيلات والطبقات الاجتماعية الأخرى في كل مكان.

في الفصل السادس ناقشنا نظرية طيب تيزيني في نشوء وتطور الدولة العربية الاسلامية، وهي - كما أسماها الكاتب نفسه - «نظرية جدلية تاريخية تراثية». بحسب هذه النظرية ابتداء النظام الاجتماعي الاقتصادي في العصر العربي الوسيط بالتكوّن مع تراجع العلاقات القبلية البطريركية في القرن السابع (الميلادي). ظهرت ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية: رهيقية، اقطاعية، رأسمالية تجارية مبكرة. وتضم الجميع سلطة مركزية. يرى الكاتب أن العلاقات الرهيقية كانت ظاهرة مرافقة، أي ثانوية الأهمية. أما الصراع فقام بين العلاقات الاقطاعية والعلاقات الرأسمالية التجارية. وقد احتار الكاتب في

تصنيف السلطة المركزية، فقال من جهة إنها تعبر عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة، واعتبرها من جهة أخرى اقطاعاً مركزياً تقوم العلاقة بينه وبين العلاقات الاقطاعية على الضرورة والقسر، أي أنهما نقيضان يشترطان بعضهما. نتج عن هذا الصراع، برأي الكاتب، سقوط الجميع: السلطة المركزية والاقطاع والرأسمالية التجارية، ليحل محلهم إقطاع تقنيي أسماء «اقطاعاً منزلياً» (يقصد «محلياً»).

إنها محاولة نظرية جديرة بالاهتمام والمناقشة، وربما وجدنا بداية لجزء منها في كتاب الياس مرقص «الماركسية والشرق». وأظن أن الحيرة في تصنيف السلطة المركزية (طبقياً) تعود إلى أن الكاتب عدل نظريته الأولية بتأثير متأخر لنظرية نمط الانتاج الأسهوي. على أية حال أصبحت أرى الآن، مع حسين مروة، أن المجتمع الجاهلي لم يكن مشاعياً بدائياً، وإن بدا كذلك، بل كان مثل انسان متحضر وُجد في ظروف بدائية. فالمرحلة الجاهلية إذن يمكن اعتبارها مرحلة انقطاع بين الحضارة اليمنية والحضارة العربية الإسلامية. أما الاعتراض على مقولة الاقطاع العربي القروسطي، فقد أوضحته أكثر من مرة في هذا الكتاب، ولا حاجة للتكرار هنا.

يظهر الصراع الطبقي لدى طيب تيزيني على أنه صراع بين علاقات طبقية، وليس بين طبقات. وقد تطور المجتمع العربي الوسيط بتأثير هذه العلاقات الطبقية، إلى جانب الصراع القومي بين العرب والشعوب الأخرى التي ضمتها الدولة العربية الإسلامية. فيرى الكاتب أن هذا الصراع القومي، أو بالأحرى التآمر الشعبي على العرب كان من العوامل التي حسمت الصراع الاجتماعي لصالح العلاقات الاقطاعية التفتيتية، إذ أضعف البنيان الداخلي وسمح للاقطاع الخارجي بالفزو والقضاء على البنيان الاجتماعي العربي. وأنا أرى - مستنداً إلى نظرية

ابن خلدون - أنه لم يكن هناك صراع أو تأمر قومي - لا بمعنى التأمر ولا بالمعنى الحالي للقومية - بل صراع عصبوي أقوامي تقليدي، بقي تحت المظلة الإسلامية، ولم يكن له دور أساسي حاسم في انهيار الدولة العربية.

في تناوله لموضوع «الدين والسياسية والفكر» أول الكاتب التعبيرات الفكرية في المجتمع العربي الوسيط بحسب فهمه المسبق للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية وقتذاك؛ وبالمقابل اعتمد في تقييمه للحركات الثورية على تعبيراتها الدينية. خلافاً لذلك أرى أن التدقيق في آراء المفكرين وفي برامج أو أهداف الحركات الثورية هو الذي يمكن أن يثير لنا الواقع الاجتماعي والحياة الفكرية في ذلك العصر. ويلاحظ المرء أن الكاتب لم يميز بين النزعة السلفية والنزعة الأصولية. ويبدو أن الخلط بين الاتجاهين عام الانتشار في الاعلام والثقافة العربيين الحاليين. فالسلفية هي اتجاه يتبع السلف في التفكير والسلوك، أما الأصولية فهي تهدي عملاً وفكراً بالمصدر الأول أو بالمصادر الأولى للتراث (هنا: القرآن الكريم، وربما أيضاً السيرة النبوية). كما أن الكاتب يتحدث عن سلفية هومية في العصر الوسيط، دون أن يقدم لنا نماذج مقنعة عنها. في نفس الوقت لم ير في التاريخ السياسي والفكري العربي الإسلامي الاتجاه الذي نطلق عليه الآن اسم «الاشتراكية الطوباوية» رغم بروزه. في حين أنه وجد مادية هرطقية أو مادية عقلانية في فلسفة «وحدة الوجود» وإلى حد ما في «الصوفية»، وربما كان الأولى بذلك فكر ابن حيان والرازي وابن الراوندي والبيروني.

في قصتنا للمناهل الفكرية لدى طيب تيزيني تبين لنا أنه يستند بالدرجة الأولى إلى «الماركسية» كمادية تاريخية، أي باعتبار المجتمع يتطور تبعاً لعلاقاته وصراعاته الطبقية. أما القدم الأخرى التي يسير

عليها التطور الاجتماعي التاريخي فمصدرها - بحسب فهم الكاتب - «القومية». الصراع الطبقي والصراع القومي هما محركا التاريخ لديه. بالإضافة إلى ذلك نراه يفهم الصراعات الاجتماعية، ليس كقوانين اجتماعية، بل مسيرة بوعي وسلوك جمعي تأمري (أو تواطؤي). المنهل الفكري الرابع أسميناه «نخبوية»، وهو في الحقيقة تعريب للاتجاه البيلشفي الذي يحل الحزب السياسي الثوري محل الطبقات الاجتماعية المعنية في تحقيق الثورة. وبالرغم من تقييمنا هذا، فإننا نعتبر المحاولة النظرية لطيب تيزيني رائدة، يمكن للمفكرين العرب ويجدر بهم من خلال نقدها القيام بمحاولات نظرية أخرى لفهم التاريخ العربي الإسلامي.

المفكر العربي المسابع الذي ناقشناه في هذا الكتاب هو أحمد صادق سعد. وهو أول كاتب عربي طبق نظرية النمط الآسيوي على التاريخ العربي، المصري تحديداً. أعتزف أن دراستي عنه تعاني من نقص، وهو أنها تناولت فقط الجزء الأول من بحث الكاتب لتاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي الذي ينتهي مع نهاية الفترة المملوكية. سبب ذلك أن الجزء الثاني لم يكن قد صدر بعد، عندما كتبت الدراسة. بالإضافة إلى أن للكاتب مساهمات أخرى في إطار هذه النظرية الآسيوية، لم تستطع دراستي تناولها للسبب ذاته. ضمن هذه الحدود أستطيع القول، إن أحمد صادق سعد تبني نظرية نمط الانتاج الآسيوي، بفهم يرى أن هذا النمط قد جاء في الشرق بعد المشاعي البدائي، لكنه حضارياً أدنى من النمطين المبودي والاقطاعي الأوروبيين. ولا يدعم الكاتب رأيه هذا بشواهد مقارنة من التاريخ، بل حجته الأساسية هي إمكانية ولادة الرأسمالية من رحم الاقطاعية. فيعتبر ضمناً أن غاية التطور البشري هو الوصول إلى هذه الرأسمالية. وهذا مطلب وقع فيه كثيرون غيره من المفكرين العرب. في هذا السياق نلاحظ أيضاً أن الكاتب يجد ضمناً

الملكية الخاصة لوسائل الانتاج التي يظن وجود عناصر منها أو نزعات إليها ضمن النمط الآسيوي (المصري)، عازياً إلى تنشّطها الانجازات الحضارية في مصر القديمة والوسيلة، رغم ما يظنه من ركود النمط العام وصراعاته الحلقية. إن محاولة أحمد صادق سعد رائدة من حيث أنها محاولة صعبة وجريئة لفهم تاريخ معين في ضوء نظرية معينة، وهي في نفس الوقت مثال ملموس على محدودية هذه النظرية وإمكانية زلق المحاولة في تناقضات (بين آراء الكاتب) تبعاً للتناقض بين النظرية والواقع. في ذلك تتشابه هذه المحاولة مع الذهنية الموسكوفية، رغم تناقضها معها، من حيث أن الذهنية المذكورة كانت سباقة إلى قسر التاريخ العالمي على السير بحسب مراحل التطور الخمس (الأوروبية) ونفي وجود أنماط مغالطة وبالتالي نفي وجود النمط الآسيوي.

لدى اختيارنا للكتاب العرب الذين حاولوا تفسير التاريخ العربي الاسلامي كان من الطبيعي أن نتناول ممثلاً للنظرية الشيوعية الرسمية، وهي التي بقيت سائدة حتى منعطف أو أوائل السبعينات. وقد انتقينا من بين الممثلين الكثر لهذه النظرة صالح محمد صالح، خاصة وأنتا درسنا من قبل نقد هذا الكاتب لمؤلف ابراهيم عامر عن الأرض والفلاح في مصر. صحيح أن نايف بلوز متأثر بالمدرسة الموسكوفية، لكن فهمه الخاص للاقطاعية الشرقية لا يجعل منه مثلاً مناسباً لتلامذة هذه المدرسة أو لأتباع نظرتها التاريخية.

أخيراً درسنا رؤية غالب هلسا لفكر وواقع المجتمع العربي الوسيط وارتباطهما بالحاضر. ومع أن الكاتب ليس حجة في هذا المجال، لكن كتابته كانت من العمق والإثارة تستحق بهما الاهتمام والنقد. في منهجه كان غالب هلسا بالأساس متأثراً بالبلشفية، والبلشفية ماركسية نخبوية وصائية على الجماهير. أما في حديثه عن الجذور التاريخية للفكر

الجبري، فقد أهمل الكاتب تأثيرات الحاضر، ليعيد الواقع الحالي - كما فهمه هو - إلى ثبات كل من التركيب النفسي للإنسان العربي والتركيبية الاجتماعية الاقتصادية منذ العصر العباسي. وقد وجدنا أن المجتمع العربي القروسي لم يكن بالصورة التي عرضها، ولم يكن ثابتاً على هذه الصورة أو غيرها. برأيه كان هذا المجتمع إقطاعياً عسكرياً جاء على أعقاب المجتمع التجاري الربوي في مكة، الذي يمود هي أصله إلى المجتمع اليمني القديم ذي النمط الآسيوي. ومن هنا ظن الكاتب أن صورة الجنة لدى المسلمين مستمدة من ذلك المجتمع اليمني، غير أنها - بحسب نظريته الوجودية - تستند إلى علاقات «سعادة» اجتماعية متخيلة وليست حقيقية. لقد رأى المجتمع العربي الوسيط منقسماً إلى معسكر السلطة الاستبدادية بفكرها الجبري، ومعسكر المعارضة النازعة نحو الرأسمالية الصناعية والمسلحة بفكر عقلاني تحرري. وهذا تصنيف لا نراه واقعياً، لأنه تبسيط شديد للواقع التاريخي البالغ التعقيد، ومطابقة غير صحيحة بين الفكر والأرضية الاجتماعية الاقتصادية، ثم إلى حد بعيد اقتباس استسهالي عن التاريخ الأوروبي. غير أن هذا التمهور الغربي يشترك فيه غالب هلسا مع أغلب الكتاب الموضوعين هنا للدراسة، وإلى هذا الحد أو ذاك مع الجميع دون استثناء.

ب. ع. ٠

اللائحة، ٢٢ آب ١٩٩٣

ريادة بندلي جوزي

في فهم التاريخ العربي الاسلامي (♦)

حسبما أعلم، كان بندلي جوزي أول كاتب عربي نظر الى التاريخ العربي الاسلامي بمنظار مادي تاريخي. كان رائداً، كما يقال. والريادة شرف عظيم، شرف الجراءة على اقتحام المجهول والصبر على تحمل الأعباء والمخاطر ومروية تمهيد الطريق أمام الأجيال اللاحقة. الرائد مظلوم دائماً. هو استاذ، نقاده ظالمون. فبحكم ريادته يكون أكثر عرضة للأخطاء، فيأتي بعده من ينقد ويستفيد من أخطائه، ويسد ثغرات عمله، ويتم نواقصه. هكذا يظهر النقاد وكأنهم الاساتذة، وما استذنتهم الموهومة أو الحقيقية هذه إلا من خلال ريادته بأخطائها وثغراتها وعيوبها. أقول هذا كبداية يتلو طلسمه قبل أن ينتهك مضطراً أحد المحرمات. فأننا من الذين يدينون لبندلي جوزي وكتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام" في تكوين نظرتهم الى

♦ نشرت الدراسة في مجلة: المدى، العدد الاول، كانون الثاني ١٩٩٣.

العرب وتاريخهم. مع ذلك، ها أنذا أتناول أستاذي ناقداً، راجياً ألا يشك القارئ لحظة بأنه يبقى الأستاذ وأبقى التلميذ، مهما اتضح له في النقاش - على سبيل الافتراض - صواب رأيي.

في دراستي لبندلي جوزي سوف أستند بالدرجة الأولى الى كتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام"، الطبعة الثالثة الصادرة عن دار الجليل ببيروت واتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين في عام ١٩٨٢ (وسأرمز إليه بالحرف أ). بالدرجة الثانية سأستعين بكتابه "دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب"، الذي صدر عن دار الطليعة ببيروت واتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين في عام ١٩٧٧ (وسأرمز الى هذا المصدر بالحرف ب).

يقدم بندلي جوزي لكتابه "من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام" بنقد لما كتبه مؤرخو الغرب عن الشرق وتاريخه وما زعموه من "أن العوامل المؤثرة في تاريخ الامم الاوربية والنواميس العمومية الفاعلة في حياتهم الاجتماعية هي غير العوامل والنواميس العاملة في تاريخ الامم الشرقية وحياتهم وثقافتهم" (آ، ص ١١)، إلى حد أن ذهب بعضهم إلى القول، إنه ليس للأمم الشرقية تاريخ بالمعنى العلمي للكلمة، بمعنى أنه يهيمن ركود على تطور الشرق بتأثير الاستبداد والسلطة الدينية. وهو يرى أن مرء هذه الصورة الخاطئة عن الشرق إلى جهل هؤلاء المؤرخين بتاريخ الشرق ولا علميتهم في تحليل المواد التاريخية المتوفرة لديهم، وإلى أنهم بنوا أحكامهم ونظرياتهم على تاريخ الغرب وحده (تمحور غربي)، وإلى تأثرهم بالحالة العمرانية والاجتماعية المعاصرة التي رأوا فيها هذه الشعوب. مع ذلك يبدي الكاتب استعداداً لتقبل هذه الأحكام والنظريات تجاه الأمم الشرقية القديمة كبابل وآشور ومصر إلخ، إنما يرفضها رفضاً قاطعاً فيما يتعلق بتاريخ الأمم الاسلامية. كما يرفضها فيما يخص مستقبل الأمم الشرقية، لأنه من الخطأ الحكم على

المستقبل استناداً إلى الحاضر، فذلك يكون كموقف "عربي مسلم من أهل الجيل العاشر أو الحادي عشر زار أوروبا في ذلك العصر ورأى ما كان عليه سكانها وقتئذ من الجهل والتعصب الديني والفقر فحكم عليهم بالجمود وقضى على مستقبلهم وقال إنه لن تكون لديهم حياة اجتماعية بمعنى هذه الكلمة في عصرنا الحاضر" (آ، ص ١٤).

قبالة علماء الغرب يُبرز بندلي جوزي العلماء السوفييت الذين في تاريخهم للشرق يترفعون عن الأغراض القومية أو السياسية. ويخص منهم بالذكر بارتولد الذي يرى أنه من الخطأ الانطلاق من الأديان في دراسة تاريخ الشرق وأسباب سقوطه. ويؤكد أن "شعائر الدين في الشرق كانت ملزمة بأن تلتئم مع شروط الحياة أكثر من التثام هذه الشروط معها، وأنه كثيراً ما كانت تنشأ تحت لواء الدين حركات مصدرها العوامل الاقتصادية أو السياسية، لا الدينية، كما كنا نظن قبلاً" (آ، ص ١٥). وفي نهاية مقدمته يقول: "ينتج مما ذكرنا أن تاريخ الشرق وحياته الاجتماعية وعقلية شعوبه على الإطلاق والشعوب الإسلامية على الأخص تخضع لنفس النواميس والعوامل التي تخضع لها حياة وتاريخ الأمم الغربية، وأن أمم الشرق قطعت في حياتها الطويلة وستقطع ذات المراحل أو الأدوار الاجتماعية التي قطعتها الأمم الغربية" (آ، ص ١٦). ثم يعود في خاتمة الكتاب نفسه ليؤكد "أن الأمم الشرقية على الإطلاق والعربية الإسلامية على التخصيص اجتازت في حياتها التاريخية الطويلة ذات المراحل الاجتماعية التي اجتازتها أمم الغرب المسيحية. فإذا صح هذا الفكر، ولا نراه إلا صحيحاً، كان لنا من ورائه اعتقاد قوي في أن شعبنا العربي لابد أن يمر في المستقبل القريب بذات الأدوار الاجتماعية التي تمر بها الآن أمم الغرب. أخواننا في الإنسانية الذين سبقونا لحسن حظهم ولعوامل تاريخية وغيرها سنين..." (آ، ص ٢٢٧).

هكذا على طريق تسوية العرب مع غيرهم من الشعوب، لاسيما شعوب الغرب، يصل بندلي جوزي إلى تبني نظرية خط التطور الأحادي لجميع المجتمعات البشرية. وفيما يلي سنتبين إلى أي مدى كان الكاتب في دراسته للمجتمع العربي الاسلامي ملتزماً بنظرية التطور الأحادي هذه.

آ-

برأي بندلي جوزي ليس الاسلام مجرد فكرة دينية، بل "مسألة اقتصادية واجتماعية أيضاً أو بالأحرى هو مسألة اقتصادية واجتماعية أكثر منه فكرة دينية" (١، ص ١٧). في ذلك يستشهد بالأمير كايتاني، مع أن هذا الأخير يبالغ إلى درجة أنه لا يرى في الاسلام من الدين إلا ظاهره. خطأ هذه الفكرة جلي، يكفي أن نذكر مئات الملايين التي تمتق هذا الدين بعد انتفاء الدوافع الاقتصادية والاجتماعية الأصلية، إلى جانب الدلائل التي يقدمها تاريخ نشر الدعوة الاسلامية. ويتابع بندلي جوزي الاستشهاد بكائتاني، إنما يحذر أكبر، فيقول، إن كائتاني يظن أن الاسلام هو آخر مهاجرة هاجرها العرب، وأن الدافع إليها هو ما كان يدفع سابقاً إلى مثلها في جزيرة العرب، أي جفاف أرضهم المستمر وما يتبع ذلك من الضيق والفقر" (٢، ص ١٨). بالطبع لا يمنع المضمون الديني للاسلام أن يكون الجفاف والضيق والفقر هي أسباب الهجرة الاسلامية خارج الجزيرة العربية، مع العلم أنه لا يبدو أن هذه كانت آخر مهاجرة للعرب، فلقد لحقتها - برأيي - واحدة على الأقل، وهي هجرة بني هلال وسليم في النصف الأول من القرن الهجري الخامس^(١).

(١) انظر تاريخ العلامة ابن خلدون، القسم الأول من الجزء الرابع، دار الكتاب اللبناني، -

على أية حال يقيم بندلي جوزي عمل النبي الاجتماعي بقوله: "إن الإصلاح الاجتماعي بل الثورة الاجتماعية التي أحدثها بين أبناء وطنه كانت أهم وأعظم وأعمق ثورة دعا إليها أحد من العرب قبل النبي وبعده" (أ، ص ٢٠). من هذا المنظور يقوم الكاتب بدراسة الوسط الاجتماعي التاريخي الجغرافي الذي ظهر فيه الاسلام، فيؤكد أن الاسلام ما كان ليظهر إلا في مكة، "لأن الشروط الضرورية لظهوره لم تكن يومئذ متوافرة في غير مدينة من مدن العرب" (أ، ص ١٩). على أن الأهم ليس ظهور الاسلام، بل انتصاره وانتشاره. فلو أن ذلك لما كنا سمعنا به الآن. ومع ذلك فإن هذه الحتمية التي يتحدث بها الكاتب هي من طبيعة أحادية تستند في قوتها الظاهرية على لاحقيتها، أي كونها تلحق الأحداث وتفسرها من حيث هي توحى بأنها تسبقها وتبرهن عليها. بنظرة سابقة للأمور نرى أنه كان هناك أكثر من احتمال تاريخي للتطور. فبالإضافة إلى الاحتمال المتحقق فعلاً وهو الدعوة المحمدية في مكة ويثرب، كان هناك من يسمى "مسليمة الكذاب" نبي بني حنيفة في اليمامة، وبالاشتراك معه أو بالاستقلال عنه سجاح بنت حارث في الجزيرة، ثم طليحة نبي بني الأسد، والأسود العنسي من قبيلة مذحج في اليمن. هذا إلى جانب الاحتمالات التاريخية غير الدينية. والكاتب نفسه يترجم (في المصدرب) ثلاثة مقالات حول "مسليمة الكذاب".

والآن، لننقح مع بندلي جوزي الشروط الضرورية التي توفرت للثورة الاجتماعية في مكة. في أواخر الجيل السادس أصبحت مكة

- بيروت ١٩٥٨، ص ١٣٠ - ١٣٢. القسم الأول من المجلد السادس، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٥٩، ص ٣٧ وما بعدها.
بهذا أخالف الرأي الشائع والذي تبنيته في كتابي: الثالثون المحرم، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣.

مركزاً تجارياً، ساعدها على ذلك كونها مركزاً جغرافياً ومركزاً دينياً في العالم العربي وقتذاك. لم تكن فيها زراعة ولا صناعة، وما كانت تصلح لهما، لذلك كانت حياة أهلها وسعادتهم متوقفة على التجارة، تجارة العبور وتجارة الاستيراد، من أجل الحجاج خصوصاً، وعلى الربا. وقد هيمن النشاط التجاري الربوي على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فكان مما أفرزه خراب المدينين واضطرابهم إلى البقاء أو الهرب والتشرد أو الرق... وكانت طرق القوافل التي تمتد من اليمن إلى الشام مهددة على الدوام بسطو القبائل المتواجدة على هذه الطرق، مما أوجب حمايتها بأعداد متزايدة من العبيد... من ذلك كله انقسم مجتمع مكة إلى طبقتين رئيسيتين غير متناسبتين العدد والعدد: طبقة المثرين وأصحاب المصارف وسدنة الكعبة وأصحاب السلطة أو طبقة الارستقراطية أو الملأ أو الأعزاء، وطبقة تؤلف أكثر المجتمع من الصعاليك (٢) والفقراء والأرقاء أو طبقة الأراذل (انظر آ، ص ٢٨).

وقد وصل الانقسام الطبقي إلى العائلة الواحدة. فكان والد النبي والنبي من بعده فقيرين، بينما كان عماء أبو لهب والعباس غنيين. وهذا ما "نبه أفكار النبي العربي إلى النزاع الاجتماعي الموجود بين طبقات الناس في بلده، والبحث عن منابعه، وهو الذي دفعه إلى اعلان الحرب الكلامية على الطبقة الظالمة الفاجرة المحتكرة لموارد الثروة والمستغلة لأتعاب الفقراء وسكان البادية السذج" (أ، ص ٣٤). وقد هيا له عمله فيما بعد كتاجر أو كوكيل تجاري لامراته خديجة

(٢) يستخدم بندلي جوزي عبارة "الصعاليك" كترجمة عربية لكلمة "بروليتاريا". وهذه ترجمة غير موفقة، لأن الصعلوك هو الشخص المنبوذ من قبيلته أو الخارج عنها دون أن يوالي غيرها. أما البروليتاري، في الاستعمال اللغوي الحديث، فهو المعدم العامل بالأجرة في المجتمع الرأسمالي، الصناعي خصوصاً. فربما أراد الكاتب استعادة الاستعمال القديم للعبارة.

الاطلاع عن كُتب على مفاسد الحياة التجارية الربوية وأساليب التجار والمرايين في الغش والاسغلال وتكديس الأموال. هنا ينبذ بندلي جوزي تلك النظرة إلى النبي التي تصوره "رجلاً مثرياً قام للمدافعة عن حقوق أصحاب الثروة والسلطة في بلاده ومصالحهم المالية"، كما يرفض محاولة حشره بين الاشتراكيين والشيوعيين (١، ص ٢٥). فيرى فيه مصلحاً اجتماعياً وقف إلى جانب الفقراء والصعاليك المظلومين مدفعاً بمعامل أخلاقية ودينية أكثر منه بمعامل اقتصادية أو مالية، سلاحه في ذلك كلمة الحق والانصاف، الجريئة والمؤثرة، المشحونة بالعاطفة الانسانية الدينية. بذلك استطاع أن يكسب إلى دينه الجديد أعداداً متزايدة من سكان مكة، كانوا كلهم تقريباً أو أكثرهم من طبقة الصعاليك والأرقاء وصغار الحرفيين.

غير أن ثورة محمد لم تقتصر في مكة، بل هي يثرب (المدينة). نقرأ لدى بندلي جوزي: "كانت ولارب هجرة المؤمنين ونبيهم إلى المدينة فاتحة دور جديد في حياته وحياة الاسلام على الاطلاق. وإن من أكبر مميزات هذا الدور في نظري هو أن النبي أصبح بعد جهاد عنيد وحروب متواصلة مع خصومه القدماء ومع جيرانه الحديثين، سيد قومه وزعيم عشيرته، بل رئيس مملكة واسعة الأطراف، بعد أن كان قبل ذلك واعظاً بسيطاً مضطهداً ومنذراً ومبشراً سلمياً، وأصبحت البلاد العربية بعد ثماني سنوات مضت على هجرته تأتمر بأمره وتنزل في كل شيء عند حكمه" (١، ص ١٤). إذن فقد كانت الشروط في يثرب أكثر ملائمة لانتصار الدعوة الاسلامية وانتشارها منها في مكة. لكن الكاتب يتناول الوسط المدني من حيث تطور التوجه الاجتماعي الاقتصادي للاسلام وليس من حيث وجود الاسلام أصلاً، مع أن منطقته يستدعي القول: ما كان النبي محمد لينجح لو بقي في مكة، ماكان لينجح إلا في المدينة. ظهر الوسط المدني وكأنه

وسط مضيف للإسلام، فلم يدرس الكاتب بنيته الطبقية، كما فعل بالمجتمع المكي. ومما يزيد في خطورة هذه الثغرة في نظرة الكاتب، أن الوسط الجديد مختلف كلياً عن الوسط المكي، كما يذكر الكاتب نفسه أيضاً (انظر آ، ص ٤٨) . فمجتمع يثرب لم يكن تجارياً ربوياً، بل كان زراعياً بالمقام الأول. ولم يكن يمانى من الانقسام الطبقي الشديد الذي ساد مكة، إنما ربما كان في حالة خطر أشد: الصراع على الوجود بين قبائل زراعية متناحرة بصورة أندادية أو طبقية مع تفاوت طبقي ضمن كل من هذه القبائل^(٢). إن ماكتبه بندلي جوزي يفسر تشكل الجماعة الإسلامية المكية، أي جماعة المهاجرين، لكن جماعة الأنصار، وهم مسلمو المدينة، تكونت في ظروف مختلفة تماماً، من طبقات مغايرة كلياً، كما ذكرنا للتو. ولم ينتصر الإسلام، ولم تقم دولة الإسلام اعتماداً على المهاجرين وحدهم، بل لم يجد هؤلاء مكاناً يقاتلون منه دفاعاً عن دينهم أو ثورتهم إلا في حماية أهل المدينة.

إذا كانت دراسة بندلي جوزي للوسط الذي تكون فيه الإسلام قد عانت من النقص، بحكم اقتصرها على مجتمع مكة، فإن دراسة هذا المجتمع الجزئي نفسه لم تغل من الثغرات. لقد كشف لنا الكاتب بشكل عياني عن البنية الطبقية للمجتمع المذكور. لكنه لم يعمّن ولم يمكننا من أن نعيّن بالاستناد إليه موقع هذا المجتمع في قافلة

(٢) انظر بهذا الخصوص: هيثم مناع، المجتمع العربي الإسلامي من محمد إلى علي، باريس ١٩٨٦، ص ١٥-٢٤، الأوس والخزرج قبيلتان يمينتا الأصل زراعتان، خريطة والنضير قبيلتان يهوديتان زراعتان، قينقاع قبيلة يهودية حرفية تجارية. في البدء صراع بين الأوس والخزرج من جهة والقبائل اليهودية من جهة أخرى. ثم صراع بين الأوس والخزرج. وأخيراً تحالف بين الخزرج وقينقاع، وبين الأوس وبنو قريظة والنضير...

التشكيلات الاجتماعية التي تتصورها نظرية التطور الأحادي للمجتمع البشري. لم يكن مشاعياً قُبلياً، فهل كان عبودياً؟ لنقل، إننا أمام مرحلة انتقالية، عندئذ سيكون الانتقال، بحسب النظرية إياها، من المشاعية إلى العبودية. غير أن الكاتب، خلافاً لذلك، رأى في قمة المجتمع المكي التجار والمرايين، في حين تمثلت له الطبقات الدنيا بالصعاليك والفقراء ثم العبيد. فهذه ليست بنية المجتمع العبودي).

في الحقيقة انقطع تطور المجتمع المكي بانتصار الاسلام. فما هو المجتمع الذي أوجده العهد الجديد؟ يذكر بندلي جوزي الاصلاحات التي أدخلها النبي على حياة الأمة العربية وجعلها من مبادئها: هدم العصبية القبلية، تحسين حال الفقراء، تحسين حالة المرأة، منع الربا، التقليل من الرق، منع أو حصر حق الثأر، منع وأد البنات (انظر آ، ص ٤٢-٤٣). فلم يقصد النبي بأقواله وأفعاله في مكة والمدينة " أن يستأصل أسباب الشر الاجتماعي ويقتل جميع جرائمه، كما يحاول أن يفعل اليوم جميع الاشتراكيين على اختلاف أسمائهم ونزعاتهم، بل كانت غايته الكبرى أن يخفف من تلك الأمراض..." (آ، ص ٤٤). يبرز الكاتب هذه الاصلاحية فيقول: " وليس في هذا مايقدر في ما أدخله المصلح العربي الأمي من الاصلاح على أمة متاخرة جاهلة، إذ ليس من العدل أن نطلب من النبي أن يستعمل في الربيع الأول من العصر السابع وسائل للاصلاح لم تهتد إليها الانسانية إلا في أواسط الجيل التاسع عشر، ولم يتبين حتى اليوم نفعها المطلق" (آ، ص ٤٤-٤٥). نحن بدورنا لانشك بوجود مبررات وافرة لتوجهات النبي الاجتماعية الاقتصادية، لكننا لا يمكن بأي حال أن نعدّ منها أن الانسانية لم تهتد إلى الاشتراكية أو الشيوعية إلا في أواسط القرن التاسع عشر، لأن المادية التاريخية بجميع مدارسها، بما فيها نظرية التطور الأحادي، تقول بأن العلاقات الاشتراكية أو الشيوعية هي أولى العلاقات التي

عرفها المجتمع البشري فيما بين أعضائه، هي سابقة على جميع العلاقات الطبقية. من ناحية أخرى كان الأنبياء بروحانيتهم، بزهدهم وتقشفهم، بانسانيتهم المساوية بين جميع البشر أمام الله، بالصورة الشيوعية للدار الآخرة، يمثلون. على الأقل في السيرة الشخصية والأخلاق. نوعاً معيناً من الشيوعية يمكن تسميتها "شيوعية دينية".

بخصوص ملكية الأراضي يرى الكاتب أن النبي لم يكن ضد جمع أراض كثيرة في إيراد محدودة قليلة. "أما مايرثيه البعض من أن النبي كان ينوي إلغاء ملكية الأراضي وجعلها مشاعاً، أي ملكاً للجماعة أو الأمة، فهذا سوء فهم يؤيه له، لأن هذه الأفكار المتطرفة لم تكن لتخطر على بال النبي حتى في الدور الأول من حياته الاجتماعية..." (آ، ص ٤٦). "يؤكد ذلك أن الأراضي التي افتتحها النبي والمسلمون من بعده بالسيف أصبحت بعد قليل من الزمن ملك أفراد من المسلمين يتصرفون فيها كيف شاؤوا، لا ملك الأمة أو الخلفاء الذين كانوا يمثلونها" (آ، ص ٤٧). لا ينكر الكاتب أن أراضي جزيرة العرب التي انتقلت إلى أيدي المسلمين بالصلح، وبعض الأراضي الواقعة خارج الجزيرة التي دخلت في حوزتهم بالسيف والتي لم تقسم بين المسلمين، أصبحت ملكاً للأمة لكنه لا يستنتج من ذلك أن حكم هذه الأراضي كان كحكم الأراضي الشائعة، أي أن الأمة الإسلامية كانت تستثمرها على أسس شيوعية (انظر آ، ص ٤٧).

حتى الآن اعتبر بندلي جوزي ضمناً كلاً من الوسط المدني والمرحلة المدنية امتداداً للوسط المكي والمرحلة المكية. لكنه يتخذ بعدئذ موقفاً مناقضاً، ويعطي الوسط المدني والمرحلة المدنية أهمية مصيرية في تكوين الاسلام. فهو يؤكد مرة أخرى أن النبي لم يكن

يفكر بنظام جديد للأراضي يمكن أن يطلق عليه، ولو على وجه التقريب، اسم النظام الاشتراكي أو الشيوعي، لأن النبي لم يكن اشتراكياً ولاشيوعياً بمعنى هاتين الكلمتين الحاضر والابمعى آخر. يعيد الكاتب ذلك لأسباب يطول شرحها، كما يقول، ويرجع أكثرها إما إلى عدم توافر الشروط اللازمة في الوسط الجديد بالمدينة وإما إلى شخصية المصلح العربي (انظر آص ٤٨). فالقاية التي كان يرمي إليها النبي في المدينة ويعمل على تحقيقها هي غير غايته في مكة، وذلك بفعل مؤثرات جديدة ظهرت بعد الهجرة (٦٢٢م)، يذكر منها الكاتب تأثير الوسط الجديد دون أن يبين هذا التأثير بشكل ملموس. ومن العوامل المؤثرة الجديدة حب النبي لوطنه وأهله وخاصة بعد موقعتي بدر وأحد وحصار المدينة، النفسية العربية التي تتقلب بين المواقف المتناقضة، تغيّر الموقع الطبقي للنبي في المدينة عنه في مكة، وبالارتباط مع ذلك انتهاء دور المبادئ في مكة وقيام دور السياسة في المدينة. هكذا تلطفت سياسة النبي في المدينة تجاه المكيين أخوانه الأعداء، وكان صلح الحديبية (٦٦هـ ، ٦٢٨م) وتنازلاته وسياسة التسامح والتساهل المتبادلة، والقبول بالحلول الوسط، والتفاهم على مشاركة أعداء الأوس، وإرضاء الطرف الثالث وهم الفقراء بالقليل من المكاسب التي حُرِّموا منها ثانية بعد فترة من وفاة النبي، وفي النهاية صبّت نتائج أعمال النبي في مصالح أعدائه الأولين.

بالرغم من أن الكاتب يذكر صلح الحديبية وبنوه بأهميته في تطور الحركة الإسلامية، فإنه يعتبر أن بداية التحول كانت مع بداية المرحلة المدنية، ويتأثير أساسي من الوسط المدني. برأينا، لم يكن صلح الحديبية نقطة الانعطاف في تطور الحركة الإسلامية، بل بداية التحول. بالتالي لا يمكن، من الناحية الاجتماعية الاقتصادية، الحديث عن "إسلام مكة" (٦٠٩-٦٢٢م) و"إسلام المدينة" (٦٢٢-٦٣٢م) بصورة

إطلاقية، بل ربما أمكن التفريق بين مرحلة ما قبل الحديبية (٦٠٩-٦٢٨م) ومرحلة ما بعدها (٦٢٨-٦٣٢م)، من الناحية ذاتها^(٤). وإن اختلاف اللغة بين السور المكية والسور المدنية هو في جوهره قبل كل شيء انعكاس لاختلاف بين النظرية والممارسة، بين المبادئ وتطبيقها، وليس بين المبادئ والسياسة. على هذا الأساس، إذا صح أن كل التغيرات التي ذكرها الكاتب قد حدثت في المدينة بعد صلح الحديبية، وكانت هذه التغيرات مناقضة لمرحلة ما قبل الحديبية، فماذا يمكن أن نطلق على اسلام ما قبل الحديبية من الزاوية الاجتماعية الاقتصادية غير اسم الاشتراكية أو الشيوعية؟

كتب هادي العلوي بحثاً حول آية العفو، وهي الآية ٢١٩ من سورة البقرة (مدنية)، وآية الكفر، وهي الآية ٣٤-٣٥ من سورة براءة أو التوبة (مدنية أيضاً)، وكشف عن المضمون الاشتراكي أو الشيوعي لهاتين الآيتين. جاء في الأولى: "ويسألونك، ماذا ينفقون. قل: العفو". وهي الثانية: "والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بمذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكتزون". فعزمت الآية الأولى على المسلم أن يملك أو يحتفظ بما يزيد عن حاجته، وجاءت الآية الثانية لتأكيد هذا التحريم بالتهديد والوعيد. وقد حدث خلاف بين المسلمين حول مصير هذا التشريع، فقالت الأكثرية بأن آية العفو قد نُسخَت بآية الزكاة (الآية ١٠٣ من سورة براءة) التي نزلت في السنة التاسعة للهجرة (أي بعد فتح مكة ٨هـ - ٦٣٠م)، بينما تمسك بها طرف آخر من المسلمين، في

(٤) انظر بهذا الخصوص: طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، المرحلة الأولى، دار دمشق، دمشق ١٩٧١، ص ١٥٨-١٦٠.

مقدمتهم أبو ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب. أورد النسفي في تفسيره: "كان التصديق بالفضل في أول الإسلام فرضاً. فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصديق بالفضل، وإذا كان صانعاً أمسك قوت يومه وتصديق بالفضل فتسخت بآية الزكاة"^(٥). ويمكن أن نذكر المزيد من الأسس الاشتراكية للمجتمع الاسلامي الذي أقامه الرسول حتى أواخر حياته (١١هـ ، ٦٣٢م)، لكن النقاش لا يشمل المزيد من الأدلة، طالما أن بندلي جوزي نفسه يذكر فيما بعد "ثورة النبي الاشتراكية" (أص ٥٣).

وإذا كان الكاتب ينفي عن النبي وتعاليمه صفة الاشتراكية والشيوعية، ويتزلق لسانه بها مرة، فإنه لا يتحرج من الحديث مطولاً عن اشتراكية وشيوعية الاسماعيلية والقرامطة (في المصدر أ). لكن، كيف يمكن ذلك في مجتمع يقرف نفسه دينياً وفي عصر الاديولوجيات الدينية؟ من المعلوم أن جميع الأحزاب والفرق الاسلامية تعتبر القرآن كتابها الأول، وتستمد منه اديولوجيتها، بما فيها الاديولوجيا الاشتراكية. لاشك أن وجود التعددية على واحدة الأساس يعود إلى تعدد وبالتالي اختلاف التفسير والتأويلات لهذا الأساس الواحد. لكن هذا غير ممكن إلا إذا كان هذا الأساس يحتمل بشكل ما هذا الاختلاف في التفسير والتأويل، إذ "لادخان بلا نار". هذا نظرياً. أما عملياً، فقد كانت تعاليم القرآن وسيرة النبي حافلة فعلاً بالمبادئ الاشتراكية، إلى جانب مبادئ أخرى مغايرة، فهيئات للأجيال القادمة منطلقات نحو الاشتراكية والشيوعية. هذا مايمكن قوله أيضاً عن الأنجيل وسيرة المسيح كمنطلقات للحركات والفرق

(٥) هادي الملوي: في الدين والتراث، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص ٥٥، ٦٠، ٦٦، ٥٧.

الاشتراكية و الشيوعية المسيحية التي يحدثنا عنها التاريخ (أول ما يخطر على البال توماس مونتسر ١٤٩٠ - ١٥٢٥).

ولنعد إلى موضوع ملكية الأراضي في الدولة الإسلامية القروسطية. يقول بندلي جوزي: إن قسمة الفيء أو الغنائم لم تكن في أيام النبي نفسه تجري بطريقة واحدة، بل كان أمرها يرجع إلى إمام الأمة، فإن شاء خمّسها وإن شاء نصّفها وإن شاء أقطع بعضها لأصحابه، كما فعل بأرض بني النضير، وهو أول أقطاع في الاسلام... (ب، ص ٢٧). فهل يعتبر الكاتب أن النظام السائد فيما بعد اقطاعي؟ هذا ما يظهر من قوله في خاتمة مقالته الثانية عن الجزية والخراج:

" بقي علينا أن نبحث عن طبيعة الخراج، وهل كان ضريبة أو إجاراً عن الأرض. ولكن، كما كان حلّ هذا السؤال يتوقف على حلّ سؤال آخر يتعلق بملكية الأراضي في الاسلام، فاني أرجئ الكلام فيه إلى مقالة أخرى نقفها على الاقطاع وأحوال الأراضي في أوائل الاسلام" (ب، ص ٥٨). غير أن الكاتب يتحدث عن الاقطاع بمفهوم آخر: "وما المتغلبون إلا بعض عمال بني العباس في تلك البلاد أو رؤساء بعض القبائل الذين انشقوا عن حلفائهم الشرعيين وحاولوا أن يستقلوا كل الاستقلال أو بعضه ليبدأوا في تاريخ الاسلام دوراً جديداً يذكرنا بدور الاقطاع... في أوروبا في الاجيال الوسطى" (أ، ص ٧٧). يحتمل هذا النصّ تأويلين: النظام الاقطاعي كتنقيض للسلطة المركزية بالمفهوم الذي استخدمه فيما بعد طيب تيزيني وسمير أمين ونايف بلوز، أو مجرد خاصية التشرذم والتفتت الاقطاعية التي اعترت النظام الاجتماعي الاقتصادي في الدور العباسي الثاني (التركي)، فلا يستدل من ذلك بالضرورة أن الكاتب يقصد نظام الاقطاع بمينه. عموماً لا يبدو أن الكاتب قد توصل إلى رأي نهائي فيما يخص شكل

الملكية في الدولة الاسلامية. فنراه يعتمد عن مصطلحات الاقطاع والقطاعية ويستخدم تعبيرات غير مباشرة: اقتناء الأراضي أو امتلاكها أو انتقالها إلى أشخاص أو عائلات من ذوي السلطة أو الاسرة الحاكمة، أصحاب الأراضي أو الطبقة الممتازة أو الارستقراطية أو الطبقة العالية...

كيفما كان يتحدث بندلي جوزي على الدوام عن ملكية الأراضي، ولايفرق بين الملكية والاقتناء، بين حق الملك (حق الرقبة، كما كان يقال) وحق التصرف. في الحقيقة لم تصبح الأراضي المفتوحة عموماً ملكاً للأفراد المسلمين، بل للأمة الاسلامية ممثلة بالخليفة. إلا أن جماعية الملكية في النظام الاقتصادي الاسلامي وأمثاله من الانظمة في الشرق لاينتج عنها جماعية التصرف بهذه الأراضي وتوزيع خيراتها. هذا التطابق بين حقي الملكية والتصرف اختصاص به النظامان، المبودي والقطاعي، الاوروبيان، بينما لم يعرفه النظام الشرقي. لذلك، على هذا الأساس من المطابقة بين حقي الملكية والتصرف أو عدم التفريق بينهما، كان على بندلي جوزي أن يتحدث مباشرة عن القطاعية الاسلامية. لكنه لم يفعل ذلك. لماذا؟ عدم الحسم هذا يعود، برأينا، إلى تناقض أساسي في فكر الكاتب. مرده تأثير قوتين تتجاذبانه، ليس دائماً بنفس الاتجاه، بل في كثير من الأحيان باتجاهين متعاكسين. فقد تبنى الكاتب منذ البدء نظرية التطور الأحادي للمجتمع البشري. وبهذه الخلفية الفكرية تصدى لدراسة الواقع التاريخي العربي. غير أن عيانية أو ملموسية دراسته للتاريخ العربي أو صلاته إلى نتائج لا تتفق على الدوام مع المقدمات النظرية التي تزود بها، فضاء بين القوتين: قوة الواقع التاريخي وقوة السلاح النظري.

في نظر بندلي جوزي لم تقتصر انجازات النبي على النواحي الاخلاقية الدينية والاجتماعية الاقتصادية، بل تعدتها الى الناحية السياسية القومية. فهو وحد العرب، جعلهم شعباً واحداً أو أمة واحدة (بص ٢٢). إذن، فقد كان إطار الثورة المحمدية أوسع من مكة، بل أوسع من مكة والمدينة، يستوعب كامل الجزيرة العربية. على هذا الأساس كان ثمة ضرورة لدراسة وسط ثالث، غير المكي التجاري واليشربي الزراعي، وهو الوسط العشائري الرعوي في صحارى وبادي جزيرة العرب، كي تكتمل الصورة وتستوفى امكانيات فهم الحركة الاسلامية. وقد كان لهذا العامل تأثير حتى على وسط مكة، ناهيك عن تأثيره على تعاليم النبي. وهذا، كعامل مؤثر في نشوء وتطور الاسلام، أهمله الكاتب، مع أنه ثمن عالياً دور الاسلام والنبي التوحيدي للعرب وأبرز في مقدمة منجزات النبي هدمه للعصبية القبلية الخ.

من ناحية أخرى، لاشك أن النبي قد وحد أو هيا لمن جاء بعده أن يوحد العرب، إلا أن الأمة التي أوجدها أو وضع حجر أساسها ليست "الأمة العربية"، بل "الأمة الاسلامية". لقد كان مبدئياً ضد العصبية الأقوامية مثلما كان ضد العصبية القبلية، كما هو معروف من القرآن ومن سيرة النبي وأحاديثه. ولا حاجة لایراد الأمثلة، لأن بندلي جوزي نفسه يؤكد على أن مبدأ النبي كان المساواة في الحقوق والواجبات والاخاء بين جميع المسلمين على اختلاف قومياتهم (انظر، ٥٨). ومما له مغزى كبير في هذا المجال، أن النبي، قبل أن يفتح مكة، بعث رسلاً وزودهم بكتب إلى ملوك الدول المجاورة هي مصر رومة، وكسرى فارس، وعزيز مصر، ونجاشي الحبشة، وبعض زعماء العرب، يدعوه فيها

إلى دين الاسلام^(٦) . مع ذلك، بافتراض وجود راسب من عصبية عربية لدى النبي، أو بالأحرى لدى خلفائه، فإن هذه العصبية كانت مختلفة نوعياً عن القومية، بالنظر إلى الانتماء والولاء والاديولوجيا والسياسة.

إنني أرى في بندلي جوزي مؤسس مدرسة عربية يمكن أن نطلق عليها اسم "الماركسية القومية"، تبنائها فيما بعد الياس مرقص وسهير أمين و- من زاوية نظر معينة- أيضاً طيب تيزيني. على أن أفكار بندلي جوزي، وهذه المدرسة عموماً بخصوص القومية تتعارض مع النظرة الماركسية السائدة إلى تطور المجتمع البشري، على الأقل في أوروبا الجرمانية والاعريقية الرومانية. فهذه النظرة تربط الاديولوجيا القومية ونشوء الدولة القومية بسيطرة نمط الانتاج الرأسمالي وصعود الطبقة البورجوازية وتحكمها بالسلطة السياسية، وذلك في مواجهة وعلى أنقاض نمط الانتاج الاقطاعي والسلطة السياسية الاقطاعية والسلطة الاديولوجية الكنسية. خلافاً لذلك، يستخدم الكاتب مصطلحات من أمثال: الدولة العربية، الأمة العربية، الروح القومية، مصالح الأمم... (انظر مثلاً: ص ٥٤، ٥٥، ٧٢ ب، ص ٢٢). ومع أن هذه المصطلحات بحد ذاتها تثير بعض التشويش، إلا أن المشكلة تبقى بسيطة، لو لم يعطها المؤلف مضامين حديثة لاتتطبق على ذلك الوقت. بل إنه يعطي حتى لمفهوم قديم كالشعبوية مضموناً قومياً، باعتباره صراعاً ضد الأمة العربية من قبل الأمم الأخرى الخاضعة للدولة العربية (أ، ص ٦٧). يصل الأمر

(٦) انظر: مولانا محمد علي، حياة محمد ورسائله، تعريب منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت ١٩٧٦، ص ١٩٤. أمين دويدار: صور من حياة الرسول، دار المعارف بمصر، ط٤، القاهرة ١٩٧٨، ص ٤٩٨.

بالكاتب إلى الضياع بين فهمين لحركة التاريخ في العهدين الأموي والعباسي: كصراع بين الطبقات أو كصراع بين القوميات. الأصح أنه يتحول من فهم الحركة الإسلامية أيام النبي كصراع طبقي إلى النظر للتاريخ العربي الإسلامي في عهد الأمويين والعباسيين على أنه صراع بين الأمم، الذي يبدو-استناداً إلى عرض الكاتب- مرة كصراع طبقي بين الأمة العربية الظالمة والأمم الأخرى المظلومة، الأمر الذي يُظهر السلطة الإسلامية العربية في ذلك الوقت كاستعمار في العصر الحديث^(٧).

. وهذا اسقاط قسري لملاقات دولية في العصر الحديث على علاقات مجتمعية (أي ضمن مجتمع واحد) في العصر الوسيط . كما يبدو في مرة أخرى كمجرد صراع بين القوميات، دون اعتبار لأي علاقة استغلال أو اضطهاد فيما بينها أو ضمن كل منها.

يتحدث بندلي جوزي عن السياسة الاقتصادية للدولة الأموية ونظامها الاقتصادي ، فيقول إن نظام الضرائب كان عبئاً ثقيلاً على عاتق الأمم المغلوبة أكثر منه على عاتق الأمة العربية الفاتحة (آ، ص ٥٦). حقاً كان دخول أهل البلاد المغلوبة في الإسلام يحسن من أحوالهم، لكنه لم يكن يساويهم بالعرب (آ، ص ٥٨)، بل إن بني أمية غالباً ما حملوا المسلمين الجدد من غير العرب على تأدية الجزية والخراج، كأنهم لم يدخلوا في الإسلام (آ، ص ٦٢). وقد أطلقوا الحرية لمن أراد من العرب المسلمين أن يقتني ما شاء من الأراضي خارج جزيرة العرب (آ، ص ٦٤/٦٥). بعد هذا التعميم الذي يظهر فيه كل العرب أصحاب امتيازات تجاه الأقوام الأخرى، يخص الكاتب بحديثه

(٧) حتى أن الكاتب يستعمل مصطلح "السياسة الاستعمارية" للتعبير عن السياسة الإدارية والحربية لدولة بني العباس. انظر آ ص ٦٩.

أصحاب الثروة والسلطة من العرب ، الذين تهاافتوا على امتلاك الأراضي وأخذوا يمتثلونها ويستثمرونها بكل ما كان لديهم وقتئذ من الوسائل. ثم يتابع التخصيص فيحصر أصحاب الأراضي بأعضاء السلالة الحاكمة وحلفائهم ومواليهم، وأخيراً بطبقة صغيرة من العرب المقربين إلى أصحاب السلطة ومن أعضاء الأسرة الحاكمة نفسها(أ،ص ٦٥، انظر أيضاً ب،ص ٥٢/٥٣). بعدئذ يبدو أن المشكلة تكمن في أن بني أمية لم يساؤوا بين الملاكين القدماء من أهل البلاد المفتوحة وبين الملاكين الحديثين من المسلمين (العرب) (أ، ص ٦٦). ويعيد الكاتب سبب هذه السياسة إلى كره العرب للأجانب وأنفتهم الجاهلية لمبدأ المساواة معهم (أ،ص ٦٦/٦٧).

من المعارف عليه أن الأمويين كانوا ذوي عصبية عربية ، غير أن هذه العصبية لم تكن موجودة لدى سلالة بني العباس ، خاصة بعد خلافة الأمين (٨١٣ م)، حيث أسقط العرب من ديوان العطاء. فخلفاء بني العباس لم يعتمدوا في إقامة دولتهم بالدرجة الأولى على العرب، بل على الفرس، واعتمدوا بعدئذ (منذ خلافة المعتصم) على الأتراك للحفاظ على سلطتهم. لذلك فإن قول بندلي جوزي بأن "سياسة بني العباس الداخلية، وبالأخص ما كان له علاقة بالمال والأراضي والاقتصاد لم تكن لتختلف كثيراً عن سياسة بني أمية" (أ،ص ٦٩)، يصح من زاوية نظر تطبيقية، لكنه غير صحيح من زاوية النظر الاقوامية. مع ذلك، رغم عصبيتهم العربية ورغم أن الأقوام الأخرى لم تكن قد اندمجت تماماً بعد في المجتمع الاسلامي الناشئ، كانت تقريباً جميع الثورات الاجتماعية والصراعات على السلطة أيام الأمويين عربية. أما في عهد العباسيين فالصراعات، رغم الاندماج بين الأقوام الاسلامية ورغم أن أدوات القمع كانت غالباً غير عربية، كانت إما عربية أو مختلطة أو أعجمية، وذلك بحسب الموقع الجغرافي

الاجتماعي للثورة أو للنزاع على السلطة. هذا يعني أن الصراعات كانت إما عامودية طبقية بين الطبقات الدنيا من جانب والطبقة العليا المحلية وفي العاصمة من الجانب الآخر، وإما أفقية طبقية بين الطبقات العليا في الأطراف والسلطة في الأطراف، أو بين مراكز القوى في العاصمة وما يتبعها في الأطراف. ضمن هذه الأطر كانت العصبية الأقوامية تلعب دورها. فلا يكفي أن تقوم مثلاً حركة في منطقة فارسية قوامها الفرس ضد العاصمة، كي نسمي هذه الحركة قومية، كما يفعل بندلي جوزي، بل المقياس هو غاية هذه الحركة وأهدافها وتمبيراتها. كذلك لا يمكن تفسير نقمة الخلافة على أسرة أعجمية متسلطة (كالبرامكة مثلاً) ^(٨) تفسيراً قومياً، مجرد كون هذه الأسرة أعجمية؛ إذ لو صح ذلك لما كانت هذه الأسرة متسلطة أصلاً، لأن سلطتها مستمدة أصلاً من سلطة الخلافة نفسها. هذا لا يعني نفينا لدور العصبية الأقوامية في مجريات حياة الدولة الإسلامية الأموية أو العباسية، بل نريد التأكيد على بقائها ضمن إطار الانتماء لهذه الدولة الإسلامية، وبالتالي التأكيد على اختلافها الجوهرية عن القومية.

في حديثه عن الدولة العباسية يذكر بندلي جوزي أن الخليفة المنصور "حاول أن يشيد دولته أولاً على التوفيق بين مصالح الأمتين الكبيرتين التي كانت تتألف منهما الدولة الإسلامية في عصره، وهما العرب والفرس... وحاول أيضاً أن يقضي على سوء التفاهم الذي وقع

(٨) في الحقيقة لم تكن الأسرة البرمكية نفسها من حزب واحد. فمحمد بن خالد البرمكي كان يحسد أخاه وأبناء أخيه يحيى ويسعى في أذاهم. وعندما حدثت النكبة لم يتعرض الرشيد لمحمد بن خالد لأنه كان من جملة الساعين بهم. انظر جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، المجلد الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت

بين تينك الأمتين في أيام الأسرة السالفة" (آ، ص ٧٢) هي سبيل ذلك تقرب من الطبقة العليا الفارسية السابقة، فأصبح الفلاح الفارسي الآن بين نارين: نار الدولة العباسية في بغداد ونار الطبقة الارستقراطية المبعوثة حديثاً من قبرها. بعد هذا العرض الطبقي يعود الكاتب إلى تناول الموضوع قومياً، فيتحدث عن سعي الفرس، جميعاً دون تفریق، إلى الاستقلال القومي وإعادة الدين القديم... وكان الكاتب يتهم الفرس في صدق اعتناقهم للدين الاسلامي، بل يعتبر أن الدين المجوسي هو الذي يتفق مع روح الأمة الفارسية (آ، ص ٧٣). هنا يقف الكاتب على حافة التخبط في بحر النوايا. ومن قبل الحكم على النوايا ما جاء في المصدر، ص ٩٦: "وإن أكثر شيعة على والذين خالوا فيه وفي أبنائه كانوا في هذا الوقت من الفرس الذين لم يتشيعوا لملي وأبنائه في بادئ الامر إلا لنهاية سياسية معلومة ألا وهي استرداد ملكهم وما فقدت أيديهم من خيرات هذه الدنيا". ثم إن هذا القول يعكس تفكيراً تأمرياً غير صالح لفهم التاريخ. مع ذلك، لا يخفى تاريخياً أنه قد تيسر لبلاد فارس أن تسيطر على دولة الخلافة ثم أن تستقل عنها، لكنها بقيت حتى الآن على دينها الاسلامي.

ويناقض الكاتب نظريته القومية، عندما يذكر اشتراك المرجئة العرب مع الترك الثائرين على بني أمية (آ، ص ٦٤)، وقيام حركات عداوية ضدهم وضد العباسيين من قبل العرب المسلمين أنفسهم (آ، ص ٦٦، ب، ص ٦٣-٦٧)، ثم عندما يتحدث عن أن العباسيين استعانوا في أخذ الحكم من بني أمية بالأعاجم (ب، ص ٦٣)، وعن أن الجيش أيام المأمون كان أكثره من الترك والديلم والمغاربة (آ، ص ٧٤)، وأن الأمة التركية هي التي أنقذت الدولة العربية العباسية (آ، ص ١٥٧، ١٥٨)، وأن عمال السلطة المركزية من العرب في الولايات

صاروا ينحازون إلى الخارجيين عليها من غير العرب، ويحرضونهم على الخروج وشق عصا الطاعة عليها (آصص ٧٦) ، وأنه نشأت طبقة من المتغلبين (العرب) وهم عمال بني العباس في تلك البلاد الذين انشقوا عن حلفائهم الشرعيين وحاولوا أن يستقلوا عن مركز الخلافة (آصص ٧٧)...

تزيغ عينا الكاتب بين نظرتين إلى التاريخ العربي الاسلامي: النظرة الطبقية والنظرة القومية. فالأمر يتعدى حدود اسقاط العلاقات الاستعمارية الحديثة على القرون الوسطى الى أن الكاتب يتنازل عن موقعه الممتاز كعالم تاريخ ويتحيز لحدود القومية التي ينتمي إليها. يظهر من عرض الكاتب أن الثورات والتمردات قامت في كل مكان من أراضي الدولة الاسلامية ضد السلطة العباسية المدعومة بقوى قمعية من العرب والأعاجم، وأنه كان يشترك فيها مظلومون أو متفدون من كل الأقوام المتواجدة في مواقع الثورة أو التمرد. بذلك يناقض الكاتب فهمه القومي لهذه الثورات أو التمردات. كما أنه يناقض هذا الفهم بتبنيانه للطابع الطبقي للثورات اياها. لكنه بدل أن يجد في هذين التناقضين ما يوجب تصحيحاً لرأيه في قومية الصراع، نراه ينعت انضمام العرب الى الثورات أو التمردات في المناطق غير العربية بضعف الروح القومية، ولا يعلق على قمع هذه الثورات أو التمردات من قبل قوات غير عربية. يقول: "... كان بين المتآمرين بعض زعماء العرب ممن أعمت المصالح الشخصية أو العائلية قلوبهم وأنسهم أو جعلتهم يتناسون أن الغاية الكبرى من هذه المؤامرة هي سحق السلطة العربية في تلك البلاد والقضاء على الاسلام وأهله. وأعظم من ذلك في الغرابة وأدّل على ضعف العاطفة القومية في قلوب عرب ذلك العصر وتغلب مصالح الفرد أو العشيرة على مصالح الأمة... أن عمال الخليفة الكبار في أذربيجان هم الذين

أوعزوا الى بابك بالخروج على سلطانهم... (٨٥ص). هذا، مع أن حركة بابك كانت اشتراكية أو شيوعية، كما يبين الكاتب نفسه، وأن المتنفذين العرب المؤيدين له كانوا من الشيعة المطالبين بالعدالة الاسلامية أو - على الأقل - المنافسين للسلطة العباسية (حاتم بن هرثمة مثلاً، انظر آ، ص ٨٥/٨٦) (٩). بالمقابل نراه يتحمس لما يذكره من محاولات الأمة العربية لاسترجاع السلطة للأمويين من أيدي العباسيين الذين اغتصبوها بعون الأعاجم (ب، ص ٦٣)، معتبراً ذلك منسجماً مع المصلحة القومية العربية. هكذا نجد أن النظرة الطبقية لدى الكاتب تقتصر على الثورات العربية، في حين تسيطر النظرة القومية في فهم الثورات غير العربية وفي فهم جميع التمردات، العربية وغير العربية، ضمن الدولة الاسلامية.

بتأثير هذه النزعة القومية نرى بندلي جوزي يكيل المديح لبني أمية، غاضاً الطرف عن كل مآذره، هو نفسه، قبلئذ من انحرافهم عن المبادئ التقدمية التي دعا إليها النبي محمد وسار عليها، مفرقاً ضمناً بصورة قسرية بين مصلحة الاسلام ومصلحة العرب في ذلك الوقت: "ونأتي الآن على شهادة العلويين، وهم، كما يعلم القارئ، كانوا من الناقمين على بني أمية، لا لذنوب اقترفوها أو لبدعة ابتدعوها، بل لأن الأيام أظهرتهم أبعد نظراً وأقوى على إدارة ملك عظيم منهم" (ب، ص ٧٨). يتحدث عن فضل الأمويين على العرب (أ، ص ٦١) وعن حنين العرب إلى بني أمية (ب، ص ٥٩، ٦٩، ٧٠-٧٩)، وعن انتشار فكرة السفيناني المنتظر في سوريا (ب، ص ٩٢-١٠١). يقول: "فلاريب

(٩) يشير على ابراهيم حسن في كتابه " التاريخ الاسلامي العام"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٦٣، ص ٢٨٧، إلى أن والد حاتم، وهو هرثمة بن أعين، فارسي الأصل.

أن القول "بالسفياني" ظهر في الاسلام بعد أن انتشر الاعتقاد بالمهدي على العموم وبعد أن أضاع بنو سفيان الخلافة . ولا ريب كذلك في أن سوريا كانت منشأ هذا الاعتقاد وساحة الحروب التي نشأت عنه، وأن كلمة " السفياني" أصبحت شعار عرب سوريا ينادون به كلما ثاروا على أصحاب السلطة الجديدة ويؤلبون تحته غير الراضين عنها وعن نظامها وإدارتها" (ب، ص ٩٩). وتصل به المبالغة إلى درجة المغالطة حيث يزعم: "... على أن ذلك لم يكن لينمي العرب أعظم دور من أنوار حياتهم وأقرب دولة إلى قلوبهم، فظلوا يذكرون في أيام محنهم بني أمية بخير ما تذكر به الأمم العظيمة الفابرة، وينتظرون مجيء "السفياني" كما لا يزال اليهود ينتظرون مسيحهم والمسيحيون مجيء المسيح الثاني وأصحاب زرادشت مخلصهم أو بالأحرى مخلص العالم... وقد تحول هذا الانتظار إلى عقيدة دينية وانتشر حتى بين الأعاجم، وهو لا يزال شائعاً حتى اليوم في شنغان (في بلاد الهند) وبعض أطراف آسيا الوسطى عند الاسماعيليين" (ب، ص ٦٧/٦٨).

إن المغالطة هنا واضحة للعيان. فالاسماعيلون شيعة، ولا يعقل أن يكون مهديهم المنتظر أموي النسب، أي من أعداء آل البيت. من المعلوم أن فكرة المهدي المنتظر في الاسلام كانت من جهة نتيجة المعاناة التي لاقاها آل الرسول منذ وفاته، وخاصة ما أصاب الحسين شهيد كربلاء وأسرته ثم أحفاده وأحفاد أخيه الحسن ، وكانت من جهة أخرى وبالارتباط مع ذلك رداً دينياً معوضاً عن فشل سياسي للثورات المتتابعة ضد الاستبداد الأموي أولاً والعباسي لاحقاً. ثم كيف تنتشر عقيدة السفياني بين الأعاجم وفي الأمويين من العصبية العربية وفي الأعاجم من العداء للسلطة العربية ما قد ذكره الكاتب؟! يجدر بالذكر أن الكاتب يخفف في مقالة لاحقة من غلوائه، فيشير إلى أن فكرة السفياني المنتظر كانت سياسية محضة وأنها انتهت

بنهاية دولة بني العباس (ب، ص ٩٨، ١٠١). مع ذلك نرى أنه يبالغ ويغالط في المجال السياسي أيضاً. فهو، عندما يتحدث عن حنين العرب إلى دولة بني أمية، يستشهد بأقوال بعض العلويين أو أنصارهم، مثل بشار بن برد ودعبل الخزاعي ومحمد بن عبدالله (ذي النفس الزكية)، حول تفضيل العهد الأموي على العهد العباسي (ب، ص ٧١/٧٢، ٧٢، ٧٩/٧٨)، وهي أقوال لا يؤخذ بها كأحكام مطلقة في هذا المقام، لأن العلويين لا قوا الاضطهاد في كلا المهادين، إنما من طبيعة الإنسان أن يجد الماضي الاستبدادي أهون من الحاضر الاستبدادي، لدرجة أنه قد يحصر نظره في الجانب الأبيض من الماضي والجانب الأسود من الحاضر. كذلك يخطئ الكاتب في تعليل بعض الانتفاضات العربية ضد السلطة العباسية، فيظن أن هدفها استعادة الحكم لبني أمية. نصر بن شيث العقيلي مثلاً ثار (عام ٨٢٤ - ٨٢٥ م) ضد المأمون بدافع من عصبية العربية بعد مقتل الأمين، وليس تأييداً للأمويين، إذ يُنقل عنه قوله: "إن هوي مع بني العباس، وإنما حاربتهم محاربة عن العرب" (١٠). على أية حال يستغرب القارئ المتعمق، كيف يوفق بندلي جوزي انحيازه إلى بني أمية بسبب تمصّبهم للعرب مع حديثه السابق عن السياسة الاستعمارية لهؤلاء الحكام، وخاصة مع ما ذكره في بداية المصدر ب من أن العصبية القومية العربية كانت أحد أسباب سقوط الدولة العربية وتخلّف العرب (ب، ص ٢١-٢٢).

ضمن هذا الاطار، المصيبة العربية وموقف الأعاجم في الدولتين

(١٠) المصدر السابق، ص ٣٩٩.

الأموية والعباسية، يوجّه بورخارد برنتيس انتباهنا إلى الجانب الأعمق في الموضوع، الجانب الديموغرافي الحضاري، حيث يقول: "عندما بويع في الكوفة عام ٧٤٩ أحد العباسيين بالخلافة، لم تمتد الرابطة الجامعة لأنصاره هي الولاء القبلي، بل الاسلام فحسب، وهذا بقي بالطبع على طابعه العربي. لقد هدف الاسلام في تصور نبيّه إلى ايجاد جماعة من المتساوين، وليس إلى تصنيف الأعضاء ضمن قبائل عربية. كذلك في المدن والمسكرات، في الادارة والجيش، أصبحت القبائل مختلطة ومنحلة. في المقام الأول من أجل ذلك، من أجل أن يكونوا مسلمين متساوين، قاتل المسلمون غير العرب لاسقاط الأمويين. وهكذا انزاح نظام حكم القيسيين والكلبيين لتحل مكانه سلطة أغنياء جميع شعوب الامبراطورية العباسية، مما هيا لها قاعدة اجتماعية واسعة لم تصل إليها سابقتها في يوم من الأيام. لقد حلت محل الأرضية القبلية اديولوجيا الدولة، الاسلام، الذي عرّب الامبراطورية العباسية ربما أكثر مما فعلت الفتوحات العربية والنظام الارستقراطي الأموي. فإذا كان الولاة الأمويون يمنعون بالقوة انتقال (الذميين) إلى الاسلام، وإذا كانت الاغريقية في الغرب والفارسية في الشرق قد بقيتا حتى أيام عبد الملك هما لغتا الدولة، فإن العربية أصبحت الآن (في العهد العباسي) لغة الدولة والمثقفين، لدرجة أن الخوارزمي البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) كان يفضل أن يُدَم بالعربية من أن يُمدح بالفارسية" (١١).

(١١) بورخارد برنتيس: أبناء اسماعيل- تاريخ وحضارة العرب، لايبزيغ ١٩٧١، ص ٩٣. الكلمات الواردة ضمن أقواس مضافة من قبلنا لتوضيح المعنى- ب.ع.

خلافاً لأكثر معاصريه من المؤرخين الماركسيين لم يفصل بندلي جوزي التاريخ العربي الاسلامي على القالب الستاليني لحركة التاريخ البشري، بل أظهر حركات البابكية والاسماعيلية والقرامطة على ماكانت عليه، كحركات اشتراكية شيوعية شكلت البديل الثوري للنظام الاستبدادي العباسي والفاطمي لفترة تزيد على قرنين ونصف. لم تعقه عن ذلك نظرية الخط الأحادي، مع أنه تنبأها صراحة، بل ولم يعقه أيضاً فهمه القومي للحركات الاجتماعية في أرجاء الامبراطورية العربية الاسلامية، وإن كان قد شوّش الصورة التي قدمها لنا عن هذه الحركات. إنما يمكن القول، إن قوموية الكاتب قد تعارضت إلى حد ما مع اشتراكيته، كما تعارضت قومويته قبلئذ إلى حد بعيد مع فهمه المادي التاريخي، وكما تعارضت خلفيته النظرية الأحادية مع نظريته العلمية إلى التاريخ العربي الاسلامي.

يتأرجح بندلي جوزي بعض الشيء بين ابراز الطابع القومي أو الطابع الاشتراكي لحركة بابك. حول الطابع القومي يقول، إن حركة بابك كانت ترمي إلى الانفصال التام عن جسم الخلافة العباسية و تأليف جمهورية في جبال قراطاغ " من الشعوب الايرانية التي عجز خلفاء بني العباس عن ادماجها في الأمة العربية ودينها. أو عن ايجاد طرق للتفاهم بينها وبين الأمة الغالبة " (آ، ص ٧٩/ ٨٠). من أجل ذلك جرت مخاضات سرية بين بابك وامبراطور بيزنطة توفيل (٨٢٩- ٨٤٢م) وسلفه التي يرجح أنها ابتدأت قبل الثورة (آ، ص ٨٠). ويذكر أن بابك واتباعه كانوا على دين زرادشت (آ، ص ١٠٠). وفي الختام يرى الكاتب أهم أسباب فشل الحركة في "أن البابكيين حصروا

دعوتهم في الأمة الايرانية ولم يشركوا فيها الأمة العربية ولا التركية وهما يومئذ أعظم الأمم الاسلامية" (أ، ص ١١٦).

في نفس الوقت يشير بندلي جوزي إلى لاقومية أو بالأحرى إلى أهمية الحركة البابكية، فيورد أن "قسماً كبيراً من الأمة الفارسية لم يدخل في دين بابك ولا اهتم بدعوته أو هب لمساعدته بالقوة" (أ، ص ١١٨). ويشير إلى أن بابك لم يكتف بصداقته مع امبراطور الروم، بل حاول أن يستميل إلى دعوته جيرانه الاقربين، أي الكرد والارمن، أو على الأقل- أن يضمن حيادهم في الحرب المقبلة (أ، ص ٨٢). كذلك كان الشيعة الباطنية أو الاسماعيلية، وأكثرهم- كما يقول الكاتب- من المعجم والكرد (١٢)، إلى جانب الخرمية، يمدونهم بالمال والنصيحة والرجال (أ، ص ٨٢). وكان اشتراك الكرد في حرب بابك يكاد يكون عاماً (أ، ص ٨٢) يضاف إلى ذلك "ممالاة قائد الجيش الخليفي حيدر بن قاووس الأفشين وحلفائه من شيوعية المعجم والاتفاق معهم سراً على تحرير الأمم الايرانية والتركية المقهورة" (أ، ص ٨٤). كما كان بين المتأمرين بعض زعماء العرب، حتى أن عمال الخليفة الكبار في أذربيجان هم الذين أوعزوا إلى بابك بالخروج على سلطانهم وولي نعمتهم وحرضوه على العصيان وإعدين آياه بالمساعدة (أ، ص ٨٥). أخيراً يقول الكاتب بصراحة ووضوح: "إن الغرض من الحركة البابكية لم يكن مقاومة الاسلام وذويه ولا مقاومة العرب كأمة قائمة منتصبة... بل محاربة ذلك النظام الاجتماعي الذي كانت تئن تحته الطبقات السفلى من جميع الأمم التي كانت تتألف منها وقتئذ دولة بني العباس، حتى الأمة العربية نفسها، وإن لم يشترك أبناء هذه الأمة فعلاً في الثورة البابكية (ص ٩٠/٩١).

(١٢) لابد أن يكون المقصود اسماعيلية منطقة الثورة، وليس الاسماعيلية على الاطلاق.

هكذا يتبين أن البابكية كانت ثورة طبقية أممية في فكرها وأهدافها، إنما محكومة بالوسط الأقوامي الذي اشتعلت فيه. كانت اشتراكية، برنامجها الاجتماعي مماثل تقريباً لبرنامج شيوعي إيران المعروفين بالمزدكيين في القرن السادس الميلادي (آ، ص ٩٢). على هذا يمكن القول إن البابكية كانت على دين ماني ومزدك، وليس على دين زرادشت. فإذا كانت الثنوية قد جمعت الديانتين، فإن المضمون الاجتماعي الاقتصادي لهذه الثنوية وضعهما على طرفي نقيض. من هذا المنظور يمكن أن نفهم موقف قائد الجيش العباسي الأفشين من الدولة العباسية والخليفة المعتصم من جهة ومن الثورة الخرمية وزعيمها بابك من الجهة الأخرى، فإذا صح أن الأفشين كان يتآمر على الدولة العباسية (آ، ص ٨٤)، وهذا على سبيل الافتراض، فلا يمكن أن نفهم من عرض الكاتب كيف قاتل الثورة البابكية طيلة تلك السنوات وقضى عليها وسلم زعيمها لعدوه الخليفة المعتصم. إذا صحت خيانة الأفشين، فإن تأمره لم يكن قطعاً مع شيوعية المعجم، كما يقول الكاتب، بل الأرجح أنها كانت مع ارسطراطية المعجم. وإذا صح أن الأفشين لم يكن مسلماً في باطنه (آ، ص ٨٤)، وهذا على سبيل الافتراض أيضاً، فإنه لم يكن قطعاً مانوياً مزدكياً مثل بابك، بل الأرجح أنه كان زرادشتياً.

بعد هذا لا نريد أن نتابع بندلي جوزي بصورة مباشرة ومنهجية فيما كتبه عن اشتراكية الاسماعيلية والقرامطة، فدراستنا لا تفني عن الرجوع إلى الكاتب في المصدرين المدرسين هنا. نفضل ضمن هذا الاطار أن نمرّج على ما كتبه الاستاذ الشهيد حسين مروه حول المصدر آ كمقدمة لطبعته الثانية. يقول حسين مروه عن بندلي جوزي: " وليس يعيبه - في رأينا - أن تغيب عن بعض ممارساته في هذا الحقل دقة التحليل وإصابة الاستنتاج، كما في محاولته اسقاط الفكر

الاشتراكي، بمفاهيمه المعاصرة، على بعض الحركات الفكرية التي تناولها بالدرس في كتابه الرائد الذي نتحدث عنه، أي تلك الحركات التي تنتسب إلى زمن يبعد عن زمننا نحو ألف عام ... (١، ص ٢). في الحقيقة كان ما فعله جوزي هو أنه خرج عن خط نظرية التطور الأحادي، كما ذكرنا سابقاً، ومن وجهة نظر هذه النظرية يُعتبر الحديث عن نظام اشتراكي في القرون الوسطى (كالمجتمع القرمطي) إسقاطاً لعلاقات ما بعد رأسمالية (وهي حسب هذه النظرية اشتراكية وشيوعية) على مجتمع ما قبل رأسمالي (وهو حسب النظرية إياها: إما اقطاعي أو عبودي أو مشاعي بدائي). لوعدنا إلى ما كتبه جوزي عن الحركات الاجتماعية والفكرية في الاسلام، لما وجدنا شيئاً من الاسقاط لمفاهيم اشتراكية غريبة على هذه الحركات، بل عرضاً أميناً لأفكار طرحتها تلك الحركات ولتنظيمات مارسستها، ولا يمكن حسب هذا العرض أن نطلق على تلك الحركات تسمية أصدق من الاشتراكية أو الشيوعية.

من ذلك أن حماداً القرمطي ((أمر أهل القرى التي دخلت في دينه أن يحملوا إلى محل واحد كل ما يملكون، فلما جمعوه جعله مشاعاً بين الأعضاء يتولى توزيعه رجل منهم ذو ثقة. فكان يجمع ما كان يُحضره الأعضاء من أثاث وحلي وثياب وماكولات ومال، ثم يوزعه على المحتاجين من القرامطة، حتى لم يبق بينهم فقير. فكتت ترى الرجال منهم يشتغلون برغبة ونشاط، والنساء يحملن إلى بيت الجماعة ما كنَّ يكسبنه من المال، حتى أن الأولاد الصغار أنفسهم كانوا يقدمون إلى مدير البيت ما كانوا يأخذونه من الجمالة من أصحاب البساتين " التي كانوا يحرسونها في النهار ويطيرون الطير عن أشجارها ويقولها"، حتى لم يعد أحد يملك لنفسه إلا سيفه

وسلأحه") (آ، ص ١٦٣/١٦٤). هذا في العراق. في الاحساء والبحرين كان مؤسسو الدولة القرمطية كذلك من عامة الناس، وأنصارهم من الطبقة السفلى من الشعب أو من طبقة العمال والمزارعين، وكان نظام الحكم شورياً يقف على رأسه المجلس العقداني الذي يتخذ قراراته بالاجماع. ولم تكن لديهم أزمة أرض وفلاحين، وكان هناك عمال سودان في أراضي الدولة يمتثلونها على حساب العقدانية. ولم يكن الشعب يؤدي لحكومته ضرائب ولا أعشاراً، بل يستطيع الفقير أو الحرفي أن يستلف المال دون فائدة لسد حاجته الاستهلاكية أو لشراء أدوات عمله... أما النقود فقد كانت مسكوكة من الرصاص، متدنية القيمة وبالتالي محدودة التداول ضمن الاقتصاد القرمطي... (انظراً، ص ١٩١، ١٩٥، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٠). ومن الواضح أن مثل هذه النقود لا تسمح بكنز الأموال ومراكمة الثروة أو تهريبها إلى الخارج... ومما يؤكد صحة هذه المعلومات أنها منقولة عن رحالة ومؤرخين وكتاب غريباء معادين للقرامطة - وفي كل الأحوال - غير متحيزين لهم. ولم يبالغ بندلي جوزي، حتى إنه يمكن اعتماداً على مصادر أحدث اكتشاف المزيد من العناصر الاشتراكية التي قامت عليها الدولة القرمطية (١٣).

١٣) انظر مثلاً: فهد القرمطي، المجتمع القرمطي في شرق الجزيرة العربية، في مجلة: الجزيرة الجديدة، العدد ٥، أوائل ايلول ١٩٧٣، العدد ٦، أواخر آذار ١٩٧٤، العدد ٧، كانون الأول ١٩٧٤. وثمة مرجع هام للاطلاع على تجربة القرامطة من خلال ما كتبه عدد من المؤرخين والرحالة العرب والمسلمين عنها، جمع النصوص وحققها سهيل زكار: أخبار القرامطة في الاحساء والشام والمراق واليمن، دار حسان، دمشق ١٩٨٢.

يتساءل بندلي جوزي، كأغلب من كتبوا عن العرب في القرون الوسطى، عن أسباب انحطاط العمران في البلاد الشرقية، ويجيب : "... إن أكثر علماء أوروبا أصبحوا اليوم يجاهرون بأن لاتأثير للدين على انحطاط العمران في البلاد الشرقية، وان لهذا الانحطاط الوقتي أسباباً غير الدين أهمها مهاجرات وفتوحات الأمم المتوحشة كالمغول والترك وغيرهم، والحروب الصليبية، وبعد أكثر بلاد الشرق عن مراكز الحضارة الجديدة، وتحول طرق التجارة، إلى غير ذلك من الاسباب..." (١ ص ١٦). وفي مكان آخر يتساءل عن أسباب سقوط الدولة العربية، ويجيب من خلال قوله: "الأمّة العربية تتحفز اليوم للدخول في دور جديد من حياتها التاريخية الطويلة، تأمل أن تستعيد فيه وحدتها القومية المنشودة وتوحد كلمتها المفقودة التي فرضتها شتى العوامل بين داخلية وخارجية كسياسة أجدادها الاقتصادية الخرقاء، وغارات علوج آسيا الوسطى ومغوليا المتواصلة، وسموم التعصب الديني المبني على الجهل بحقيقة الدين ومطالبه، والعصبية القومية المتطرفة، والنزوع الدائم إلى نظام البداوة وعيشة القبائل المتأصلة في طباعهم أجيالاً، إلى غير ذلك من الأسباب التي لا يخلو منها تاريخ أمة عظيمة كان لها شأن خطير في تاريخ الانسانية.. فمن أراد أن يؤمن مستقبل هذه الأمة الذكية الفبية، الفنية الفقيرة، السعيدة الشقية، ويضمن لها وحدتها القومية، وجب عليه أن يبين لها بكل اخلاص وصراحة أسباب سقوطها المستمر، حتى إذا تم لها ماتريد لاتقع مرة أخرى في مآوئع فيه أجدادها من الأخطا التي أدت بها إلى حالتها الحاضرة. هذا، ولما كنت أعتقد أن من أهم أسباب سقوط الدولة العربية، بل أعظم هذه الأسباب، هو سياستها

الاقتصادية، رأيت أن أفتح أبحاثي في أسباب سقوط الدولة المذكورة بمقالة عن سياسة الخلفاء الاقتصادية وما نتج عنها" (ص ٢١-٢٢ من المصدر ب).

في الشاهد الأول يحصر بندلي جوزي أسباب انحطاط البلاد العربية في مجموعة من الأسباب الخارجية ، لكنه في الشاهد الثاني يصحح هذا الخطأ الواضح ويعدد أسباباً داخلية وخارجية، حيث يحظى أحد العوامل الداخلية بالمقام الأول، وهو: سياسة الخلفاء الاقتصادية الخرقاء. ومن خلال النصوص التي درسناها فيما سبق يتبين أن المقصود بذلك أكثر من السياسة الاقتصادية، بل يتمتع مفهوم السياسة الاقتصادية هنا ليشمل جوانب مما نسميه في مصطلحاتنا الحالية "النظام الاجتماعي الاقتصادي". على هذا يكون أهم أسباب سقوط الدولة العربية وتخلف العرب كامناً في النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي ساد المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى. مع ذلك لا يشرح الكاتب بنية هذا النظام ولايرينا الأوليات التي يقود بها هذا النظام الدولة والمجتمع نحو السقوط والانحطاط. حقاً، إن الكاتب يفسر بالسياسة الاقتصادية والاجتماعية قيام الثورات، لكن هذه الثورات لم تصبح البديل الدائم والشامل للنظام القائم، وإن كانت قد ساهمت في اضعافه وأدت إلى شلّه في كثير من الأوقات.



في ختام هذه الدراسة يمكن أن نجمل ما توصلنا إليه بأن بندلي جوزي كان رائداً في فهم المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى فهماً مادياً تاريخياً، مع ما يكتنف الريادة من أخطاء ونواقص وثغرات. وقد صرح الكاتب بتبنيه لنظرية الخط الأحادي في تطور

المجتمع البشري، لكن هذه النظرية لم تجعله يقوِّب التاريخ بحسب مقتضياتها، بل تغلب لديه الاخلاص للتاريخ على الاخلاص للنظرية . غير أن هذا التناقض أعاقه عن اعطاء رأي واضح وصريح بخصوص النظام الاجتماعي الاقتصادي السائد في الدولة العربية الاسلامية. كذلك لم تمنعه النظرية المذكورة عن رؤية الحركات البابكية والاسماعيلية والقرمطية كحركات شعبية اشتراكية، إلا أنه لم يستطع أن يكتشف العناصر الاشتراكية في فكر وممارسات النبي. وقد تأثر الكاتب، كمثقف مغترب، من حالة التخلف والانتقام الذي يعيشه وطنه العربي، مما جعله يسقط الأفكار القومية، التي لم تنتشر في الوطن العربي قبل القرن التاسع عشر، على القرون الوسطى، ويفسرها أحداث التاريخ. فخلط بذلك بين العصبية الأقوامية التي عرفها ذلك العصر وبين الحركات والادبيولوجيات القومية التي نشأت في العصر الحديث. وقد قاده هذا الفهم إلى الوقوع في تناقض مع تفكيره التقدمي والاشتراكي، فكال المديح لبني أمية، مع أنهم هم الذين سنوا السياسة الاقتصادية الخرقاء التي عدها هو نفسه أهم سبب لانحطاط وسقوط الحضارة العربية. لكن في النهاية، عندما جرى الحديث عن الثورات الشعبية، تغلب النهج الاشتراكي العلمي لدى الكاتب، وأعطى لهذه الثورات ما تستحقه من التقييم، بينما كان سابقوه من المؤرخين والكتاب العرب يصبون عليها نعوت الشعوبية والكفر واللااخلاقية. لقد كان بندلي جوزي أول كاتب عربي يرى في هذه الحركات الأنوار التي أضاعت تاريخنا، وكما قبله بالكاد نرى في هذا التاريخ سوى السواد.

نيسان ١٩٨٨

نمط الانتاج المصري في نظر ابراهيم عامر (♦)

يبدو أن ابراهيم عامر، مبدئياً في مؤلفه "ثورة مصر القومية" الصادر عام ١٩٥٧، ثم بشكل أكثر تفصيلاً في كتابه "الأرض والصلاح" الصادر عام ١٩٥٨^(١)، هو أول الاشتراكيين العلميين (أي الماركسيين) العرب الذين خرجوا على نظرية المراحل الخمس لتطور المجتمع البشري (المشاعية البدائية- المبودية- الاقطاعية- الرأسمالية- الاشتراكية). فرأى "أن ملكية الأرض الزراعية في مصر، والنظام الذي كان مؤسماً عليها قبل عصر محمد علي، لم تكن ملكية اقطاعية، ولم يكن النظام اقطاعياً ، بالمعنى الأوربي- وإنما كانت ملكية "اقطاعية

♦ نشرت الدراسة في مجلة: الوحدة (الرياض)، عدد حزيران ١٩٨٨، ص ١٩٢-١٩٨. وقد حذفتنا هنا مقدمة الدراسة لئلا نخصصها لترجمة كتاب "نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانفلز"، نشرته دار الحوار باللاذقية عام ١٩٨٨. (١) ابراهيم عامر: الأرض والصلاح- المسألة الزراعية في مصر، مطبعة الدار المصرية، القاهرة ١٩٥٨. بخصوص كتابه الأول انظر ص ١٥-١٦ من كتابه هذا.

شرقية"، تقوم على أسس تختلف عن أسس الاقطاعية الغربية. وتلك الأسس مستمدة من انعدام الملكية الفردية، ومركزية سلطة الدولة في الزراعة. وتتشابه بعض مظاهرها مع مظاهر الاقطاعية الغربية، وهي تلك المظاهر الصادرة عن نظام السخرة ونظام الاقتصاد الطبيعي في الريف.. ولما كانت الضريبة، إلى جانب السخرة، هي وسيلة الدولة في الحصول على فائض القيمة من العمل الزراعي، فإن «القطاعية الشرقية»، تميزت بتعدد الضرائب واختلاف فئاتها باختلاف أهواء الحكام، ومدى حاجة الدولة إلى المال^(٢).

يلقي القارئ صعوبة في إعادة رسم صورة واضحة متكاملة عن تصور ابراهيم عامر لنمط الانتاج الذي ساد في مصر قبل عهد محمد علي، إذ ثمة شيء من التشوش في الأفكار التي يعرضها الكاتب بهذا الخصوص، مما يضطر المرء الى بعض التأويل والاجتهاد لسد الثغرات في هذا التصور. ففي الاستشهاد السابق يتحدث الكاتب عن اقطاعية شرقية رغم اختلاف أسسها عن الاقطاعية (الأوربية)، في حين جاء على لسانه قبلئذ: "فقد وصفتُ ملاك الأراضي في مصر بأنهم، «كبار ملاك الأرض»، ولم أصفهم بأنهم اقطاعيون"^(٣). ويبدو لي أن هذا التشوش قد يكون ناجماً عن أن ابراهيم عامر في فهمه للنظام الاجتماعي الاقتصادي قبل عهد محمد علي يسير على خطين متوازيين لا يلتقيان:

أولاً- التطور الانساني العام يوجّه التطور الاجتماعي الاقتصادي على المستوى المحلي. إنه يشدد على الواقع التاريخي العالمي الذي يكون بيئة التواريخ المحلية، إذ أن "التاريخ الحديث... لم يعد مكوناً من

(٢) الأرض والفلاح، ص ٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥.

تاريخ كل أمة من الأمم على حدة، وإنما أصبح تاريخاً عالمياً، وأصبحت له سمات مشتركة في مختلف البلاد على اختلاف درجات تطورها التاريخي^(٤). بالتالي، ليس محتوماً على كل بلد أن يمر بجميع مراحل التطور البشرية، بل ثمة -بناءً على ماسبق- امكانية لأن تتفزز بعض المجتمعات فوق بعض المراحل التاريخية، كما ثمة بالمقابل امكانية لاستمرار علاقات اجتماعية اقتصادية قديمة في ظل النظام السائد الجديد. على هذا الأساس فإن النظم الاقتصادية والرأسمالية والاشتراكية في الزراعة كـونت البيئة التاريخية للمسألة الزراعية في مصر . فلقد كانت المسألة الزراعية منذ عهد الفراعنة تجري في إطار ما يمكن أن نسميه بالنظام الاقتصادي التاريخي العام، وجرت منذ عهد محمد علي في إطار ما يمكن أن نسميه بالنظام الرأسمالي التاريخي العام، وهي تجري منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في إطار ما يمكن أن نسميه بالنظام الاشتراكي العام^(٥).

ثانياً- يدعو ابراهيم عامر إلى التفريق بين النظم القائمة على الملكية الخاصة والاستغلال الفردي لوسائل الانتاج من جهة والنظم القائمة على الملكية العامة والاستغلال الجماعي لوسائل الانتاج من الجهة الأخرى. لهذا " ... من الخطأ الجسيم تطبيق القواعد التاريخية السائدة في نظام من هذين النظامين على النظام الآخر"^(٦)، وليس واضحاً إن كان الكاتب يقصد بذلك مجرد

(٤) نفس المصدر، ص ١٩.

(٥) نفس المصدر، ص ٥٠.

(٦) نفس المصدر، ص ٢٢.

التفريق بين الرأسمالية والاشتراكية أم يشمل أيضاً الاختلاف بين مايسميهما اقطاعية اوروبية واقطاعية شرقية. اذا صحّ الاحتمال الثاني، فإننا يمكن ضمن هذا السياق أن نفهم تفريقه بين الملكية والحيازة (أو وضع اليد)، حيث يقول : "فصاحب حق الملكية ذو سلطان قانوني تسنده قوة الدولة، على الشيء الذي يملكه. ولكن الحيازة أو وضع اليد فانهما مجرد سلطة فعلية على الشيء، لاتستند إلى القانون ولا تستند إلى قوة الدولة" (٧). ومما يدفعنا إلى ترجيح التفسير الثاني هو أن الكاتب يطبق هذا التفريق على تاريخ مصر، عندما لم يكن ثمة رأسمالية أو اشتراكية. ومع أنني مقتنع بضرورة التفريق المذكور من أجل فهم النظام الاقتصادي القديم في مصر، وفي الوطن العربي عموماً، فإنني لا أوافق المؤلف على تعريفه لحق التصرف. فكل حق هو قانون اجتماعي، وليس من المحتم أن يكون مكتوباً. كما لا بد أن يكون الحق مدعوماً بسلطة، وليس من المحتم أن تكون هذه السلطة هي سلطة الدولة، بل هي بصورة عامة: سلطة المجتمع أو من ينوب عنه. كل ما هنالك هو أن حق التصرف يستظل دائماً بحق ملكية. فإذا لم يتطابق الحقان، فإن حق التصرف بشيء يتبع حق الملك لذات الشيء. بالتالي، القانون الذي يشرع لحق الملكية هو نفسه الذي يشرع لحق التصرف، وكذلك السلطة التي تحمي حق الملكية هي نفسها التي تحمي حق التصرف، بحكم علاقة التبعية بينهما. فليس هناك حيازة أو تصرف ضد إرادة الملكية، وإلا لأصبح هذا التصرف (أو هذه الحيازة) هو الملكية بعينها، أو أنه مجرد اعتداء آني زائل (مهما طال) على حق الملكية.

(٧) نفس المصدر، ص ٢٦.

غير أن مسألة التصريق هذه ليست الأهم هنا. المسألة الأهم هي الإشكال التالي الذي لم نجد له حلاً لدى ابراهيم عامر: إذا كان هناك ضريان من الأنظمة: أنظمة قائمة على الملكية العامة وأخرى قائمة على الملكية الفردية، فمعنى هذا أن هناك واقعين تاريخيين عالميين، وليس -كما يُفهم من الكاتب- واقعاً تاريخياً عالمياً واحداً. بالتالي من المنطقي أن يتبع تاريخ كل أمة خط الملكية الانساني الأقرب له، أي إما خط الملكية العامة أو خط الملكية الفردية. في هذه الحالة لا يمكن أن نتحدث عن "اقطاعية شرقية" باعتبارها نوعاً خاصاً من الاقطاعية، بل في الحد الأقصى كتسمية غير موفقة لنظام مختلف جذرياً. وفي الحقيقة تمثل التسمية هنا مشكلة حقيقية. لكننا مع ذلك لاندري لماذا تجنب الكاتب استخدام مصطلح ماركس "نمط الانتاج الآسيوي"، حتى أنه لم يذكره مجرد ذكر. على كل، ورغم هذه الاستفهامات التي ترتسم في الذهن لدى قراءة ابراهيم عامر، فهو يعتبر رائداً في هذا المجال، استطاع على الأقل أن يفرض على العقل الاشتراكي العربي مناقشة أمر كان يعتبره مسلمة لا تحتاج الى نقاش، فساهم بذلك في دفع عملية فهم التاريخ العربي الى الأمام.

ثمة نقطة هامة أخرى يثيرها ابراهيم عامر: إنه لا يعتبر النظام الاقتصادي منذ عهد محمد على اقطاعياً، سواء شرقياً أو غربياً، بل رأسمالياً. أو لنقل: نظاماً سائراً باضطراب نحو الرأسمالية: "... نستطيع أن نقول إن نظام الاستغلال الزراعي في عهد محمد علي كان نظاماً مؤقتاً بين الاقطاعية والرأسمالية، وكانت مصر تمر أثناءه بمرحلة من مراحل ازدواج التطور، أي كان نظاماً اقطاعياً شرقياً يمر بمرحلة الاضمحلال والانهيار، وتتولد داخله عناصر نظام رأسمالي قائم على اقتصاد السوق، ومتجه نحو تحقيق الملكية الفردية للأرض.. وقد تدعّم هذا الاتجاه الرأسمالي الداخلي، بتدخل الرأسمالية العالمية

في السنوات الأخيرة من حكم محمد علي...^(٨). وينتقد الكاتب أولئك الذين يدللون على وجود النظام الاقطاعي والاحتكار الرأسمالي للأرض: "إن احتكار ملكية الأرض في النظام الاقطاعي يعني احتكارها بوصفها غرض تصرف، أما احتكار ملكية الأرض في النظام الرأسمالي فيعني احتكارها بوصفها غرض استغلال"^(٩). هذا الاختلاف يراه الكاتب موجوداً أيضاً بين نظام تملك الدولة للأرض في عهد محمد علي ونظام التملك الذي ساد في العهد العثماني. ذلك لأن "... الدولة في العهد العثماني كانت تحتكر الأرض بوصفها غرض تصرف ويوصفها غرض انتفاع في الغالب الأعم، بينما كانت الدولة في عهد محمد علي تحتكر الأرض بوصفها غرض تصرف في الوقت الذي أصبح فيه الانتفاع بالأغلبية العظمى من الأراضي الزراعية في أيدي منتفعين أفراد، وهو أول ظاهرة تاريخية لنشوء الملكية الفردية للأرض الزراعية في مصر، جنباً إلى جنب مع وجود الشكل القديم للملكية الدولة، وهو الشكل الذي كان متجهاً نحو الاضمحلال والانهياء، وذلك بسبب تطورات الرأسمالية العالمية، وبسبب التطورات الداخلية"^(١٠).

لاقت آراء ابراهيم عامر انتقادات شديدة، ومن أبرزها الكتاب الذي ألفه صالح محمد صالح خصيصاً للرد على ابراهيم عامر في مسألة النظام الاجتماعي الاقتصادي لمصر منذ عهد محمد علي باشا^(١١).

٩ (نفس المصدر، ص ٢٨ .

٨ (نفس المصدر، ص ٨١-٨٢ .

١٠ (نفس المصدر، ص ٨٠ .

١١ (صالح محمد صالح: الاقطاع والرأسمالية الزراعية في مصر - من عهد محمد علي إلى عهد عبد الناصر، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩ . انظر ملاحظة الناشر على الصفحة الأخيرة من الكتاب.

يتناول نقد صالح الجانبيين الجواني والبراني للتطور الرأسمالي في مصر منذ عهد محمد علي. بخصوص الجانب الأول يرى صالح أنه لم يكن ثمة اختلاف جوهري بين نظام تملك الأرض في كل من الدولة العثمانية ودولة محمد علي : فالدولة " في الحالتين تحتكر ملكية الأرض، وهي في الحالتين توزع هذه الأرض للانتفاع مقابل الضريبة- الربح على الفلاحين، فالأرض في الحالتين في أيدي "منتفعين أفراد" ... ويقصد المؤلف باحتكار الدولة في العهد العثماني للأرض بوصفها غرض انتفاع في الغالب الأعم ، كما يقول، اعتمادها على "عمالها" الملتزمين الواقفين بين الدولة والفلاحين . ولكن ذلك لا يؤثر على واقع أن الأرض كانت دائماً في حوزة الفلاحين، أي المنتجين المباشرين، الذين يزرعون دائماً كل الأرض، ويعيشون كما تعيش الماشية، ويضطرون إلى تسليم العمل أو المنتج الفاقضين بل قسماً من العمل والمنتج الضروريين... هذا إذا غضضنا النظر عن " المتهمدين" الذين عينوا بعد فترة في عهد محمد علي نفسه، والذين كانوا يمثلون اضطراراً إلى اللجوء إلى نظام مشابه لنظام الملتزمين ولأسباب مشابهة... والأمر الجدير بالملاحظة ليس انتفاع الفلاحين بالأرض (...)، فذلك سمة مميزة في كل عهود الاقطاع الشرقي، بل واقع أن هذا الانتفاع من جانب الفلاحين لم يكن السبيل إلى ملكية فلاحية واسعة، وكذلك واقع أن عهد محمد علي كان نقطة انطلاق لاعادة تشكل "شكل" النظام الاقطاعي في البلاد، على أساس تشكيل طبقة ملاك الأرض الكبار... فالطبقة الاقطاعية الجديدة حلت هنا، وبصورة تدريجية، محل الدور الاقتصادي للدولة الشرقية، وحولت الدولة إلى مجرد أداة في خدمتها ولتحقيق مصالحها... إن هذا الربط بين "خصوصية" انتفاع الفلاحين بالأرض في عهد محمد علي (...) من ناحية ونشأة الملكية الفردية للأرض في مصر من ناحية

أخرى، خطأ جسيم وتفسير مضلل. فنشأة الملكية الفردية للأرض مرتبطة بتكوين طبقة كبار ملاك الأرض وليس بانتفاع الفلاحين... الذين يظلون حتى عملية انحلالهم وتمايزهم حائزين منتفعين لأراضي الطبقة الاقطاعية الجديدة، مثلما ينبغي أن يكون الأمر في ظل أي نظام اقطاعي، شرقي أو كلاسيكي" (١٢).

ولا يرى صالح محمد صالح في حلول الملكية الفردية للأرض محل ملكية الدولة ذلك المنصر الهام (الذي رآه ابراهيم عامر وقبلة كارل ماركس نفسه) في اتجاه التطور نحو الرأسمالية، إذ -برأيه- الرأسمالية ممكنة بدون الملكية الفردية للأرض، بل يرى ذلك في عناصر ثلاثة أخرى: الانتاج السلعي، والعمل المأجور ، والتكنيك الحديث (١٣). يرتبط هذا الرأي بفهم صالح للاقطاع الشرقي باعتباره شكلاً نوعياً من الاقطاعية الاوربية (١٤)، بالتالي لا يقيم وزناً كبيراً لنقل الملكية من أيدي الدولة إلى أيدي الأفراد (سواء فلاحين أم اقطاعيين) باعتباره - حسب تأويلنا لمنطق عامر- انتقالاً من خط تطور شرقي إلى خط تطور أوروبي يسمح من ثم بنشوء الرأسمالية. فصالح لا يرى ملكية الدولة من الناحية المبدئية الجوهرية تختلف عن الملكية الفردية، نظراً لأن ملكية الدولة هنا هي ملكية جماعية لطبقة واحدة وليس لكل

(١٢) المصدر السابق ، ص ٤٥-٤٦ .

(١٣) نفس المصدر، انظر مثلاً ص٤٩. يقول على ص٢٩: "فسواء كانت الأرض كلها أو بعضها ملكاً للدولة أو لأفراد ومؤسسات الطبقة المالكة، فهي تربة صالحة لنمو الرأسمالية فيها بصرف النظر عن شكل ملكيتها أو نوع مالكيها".

(١٤) هذا في كتيبه : حول اسلوب الانتاج الآسيوي، سلسلة دليل المناضل، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨ .

المجتمع^(١٥). يبدو لي أن هذا هو الفرق الجوهرى بين رؤية صالح محمد صالح وإبراهيم عامر، إذ يتأكد من كلام صالح نفسه، أنه بالفعل ثمة اختلاف أساسى بين نظام التملك فى كل من دولتى العثمانيين ومحمد علي. ففي عهد محمد علي نشأت، حسب قول الكاتب نفسه، طبقة اقطاعية جديدة. وهى اقطاعية على النمط الكلاسيكى، نظراً لوجود الملكية الفردية على الأرض، وذلك هو النظام الذى قامت على أرضيته الرأسمالية فى أوربا.

هذا لا يعارض جذرياً مع رأي إبراهيم عامر، بل ينعصر الخلاف بين الكاتبين حول الدرجة، لآحول الاتجاه العام، خاصة وأن صالح نفسه يقول: "ولاجدال فى أن استمرار المشروع الذى كان يمثل عهد محمد علي وبالأحرى أكثر فتراته حيوية كان يمكن أن يتجه بالبلاد إلى الوقوف على عتبة عهد طويل تدريجي بطيء من النمو الرأسمالي بروسى الطراز (...). غير أن الاتجاه إلى الوقوف على عتبة التطور البروسى (...). شيء مختلف جداً عن هذه القفزة الواسعة إلى مرحلة الازدواج بين القطاع والرأسمالية والنظام الانتقالي وما شابه ذلك. فالازدواج وضع نوعي لا ينشأ إلا نتيجة النمو التدريجي الطويل للجديد، وليس بمجرد ظهور بذوره ومقدماته"^(١٦). والكاتب يخلط بين حرية الفلاح الجسدية، قل الإنسانية، وحرية الاقتصادية والسياسية، فيحكم من البؤس الاقتصادي والانسحاق السياسي الذى يعيشه الفلاح المصرى على أنه قن، مثله مثل الفلاح التابع فى النظام اقطاعي الأوربي، لكن ليس لهذا الحكم أى سند فى تاريخ مصر

(١٥) المصدر السابق، ص ٢٩-٣٠.

(١٦) القطاع والزراعة الرأسمالية فى مصر، المصدر المذكور، ص ٤٧-٤٨.

الموضوع للبحث هنا، على الأقل^(١٧). فلا يستخلص النتيجة المنطقية من قوله التالي الذي يستند فيه إلى ماركس: "ومن المعروف أن نظام المحاصصة أو المشاركة على المحصول شكل انتقالي بين الربيع القطاعي الأصلي والربيع الرأسمالي (...). وقد رأينا في مكان سابق كيف يعالج ماركس في المجلد الأول من رأس المال تحول الاقنان السابقين إلى مزارعين رأسماليين، بادئين بنظام المشاركة على المحصول أو المزارعة أو المحاصصة"^(١٨).

إن ما يجمع بين صالح محمد صالح وإبراهيم عامر هو في الحقيقة كونهما اثنيهما هنا أسيري نمط التطور الأوربي، وإن كان سبب الانتشار لكل منهما مغايراً للآخر: صالح محمد صالح متمسكه الدائم بنظرية حتمية المرور بمراحل التطور الأوربية الخمس. أما إبراهيم عامر، الذي اكتشف الفروق الجوهرية بين القطاع الشرقي والقطاع الأوربي، فقد تخلى -بتأثير مقولة خضوع التطور المحلي لنمط التطور العالمي، أي الأوربي- عن نهجه السابق، وعاد، منذ تحول مصر عن القطاع الشرقي، إلى السير ضمن مضمار التفكير الغربي، فلم يتابع التفرق بين الرأسمالية الشرقية والرأسمالية الغربية، رغم وضوح هيمنة الدولة أيام محمد علي في التحول الرأسمالي. إن الطريق الذي سلكته مصر وقتذاك إلى الرأسمالية لم يكن أوربياً، لاثورياً أمريكياً ولا وصائهاً بروسياً، بل -كما يعتبر أحمد صادق سعد^(١٩) أيضاً- "طريقاً شرقياً" للانتقال إلى الرأسمالية. وقد كتبت

(١٧) انظر ص ٣٢ من المصدر السابق.

(١٨) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(١٩) تاريخ العرب الاجتماعي- تحول التكوين المصري من النمط الآسيوي إلى النمط الرأسمالي، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.

شخصياً قد عبرت عن هذا الطريق الخاص بالقول: فإذا وجب تسمية نظام المجتمع العربي الوسيط "قطاع دولة"، فإن القرامطة أقاموا "اشتراكية دولة" ومحمد علي باشا أسس "رأسمالية دولة". هذا يعني أن دولة محمد علي لم تقم بالتطور الرأسمالي بالنسبة عن البورجوازية، كما فعلت الدولة البروسية، بل بالأصالة عن نفسها، أي كانت هي بالذات " الطبقة البورجوازية"، إذا صح هذا التعبير (٢٠).

إذا كان صالح محمد صالح يقول: "إن من المستحيل أن يتفادى أحد المجتمعات المرور بإحدى التشكيلات مالم يكن ذلك بفعل اكتسابه لنجزات هذه التشكلة دون المرور بويلاتها" (٢١)، فإن إبراهيم عامر يؤكد على استحالة مرور هذا المجتمع المتخلف بجميع التشكيلات التي مرت بها المجتمعات المتقدمة عليه، وأنه (إذا انتقل) لابد أن ينتقل مباشرة إلى المرحلة التي وصل إليها المجتمع الانساني العام (٢٢). مع ذلك لا يرى إبراهيم عامر أن التطور الرأسمالي قد فرض فرضاً على مصر من الخارج، بل جاء التدخل الخارجى داعماً للاتجاه الرأسمالي الداخلي، وخاصة منذ أواخر حكم محمد علي، " وهو التدخل الذي اتخذ في بدايته شكل الاستثمارات الأجنبية المحدودة التي جاءت إلى مصر. ثم اتخذ، في مراحله الأخيرة، شكل التدخل المباشر الذي تمثل

(٢٠) أولاً في "مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة" المنشور في مجلة "مواقف" (البيروتية)، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩، ص ٧٩. ثم في دراسة "من التراث إلى الثورة - مع طيب تيزيني"، المنشور في الكتاب المشترك "الماركسية والتراث العربي الاسلامي - مناقشة لأعمال حسين مرويه وطيب تيزيني" دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠ ص ١٦.

(٢١) حول أسلوب الإنتاج الرأسمالي، المصدر المذكور، ص ٢٣.

(٢٢) إبراهيم عامر، المصدر المذكور، ص ٢١.

في معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وهي المعاهدة التي عقدها دول أوروبا
 الرأسمالية الكبرى ضد محمد علي، وقررت فيها تحطيم نظام
 الاحتكار المفروض على الأرض، وعلى التجارة^(٢٣). فيظن الكاتب أن
 الدول الرأسمالية بتدخلها هذا قد أزاحت عقبات داخلية أمام التطور
 الرأسمالي، دون أن يكتشف الفرق بين طبيعة الرأسمالية المتولدة
 داخلياً والرأسمالية الفازية من أوروبا. لذلك رد عليه صالح محمد
 صالح بحكم قيمة، إذ لم يجد في التدخل الاستعماري ذلك التأثير
 الايجابي لصالح التطور الرأسمالي في البلدان المستعمرة، فكتب: "ومن
 البديهي أن قانون الطريقة التي تعيد الرأسمالية العالمية بها خلق
 المستعمرات على صورتها، ليس يرفعها إلى مستواها، بل بالحفاظ على
 تخلفها لضمان استمرار السيطرة الاستعمارية، كان يعمل بصورة
 معاكسة للنمو الرأسمالي الواسع الشامل في مصر، الأمر الذي كان
 يضع الاطار القاسي لهذا النمو، ليس في الزراعة فحسب، بل كذلك
 أيضاً في الصناعة وفي المجتمع ككل"^(٢٤). على أية حال، سواء أدخلت
 الدول الاستعمارية إلى المستعمرات وشبه المستعمرات رأسمالية
 تقدمية أم تخلفية، فإنها أدخلت رأسمالية. فالتخلف ممكن مع
 الرأسمالية، والتقدم ممكن بدون الرأسمالية. وليس عيباً أن قام بعض
 المفكرين اليساريين بالتفريق بين رأسمالية المركز والرأسمالية
 المحيطية (الطرفية).

(٢٣) المصدر السابق، ص ٨٢.

(٢٤) الاقطاع والرأسمالية الزراعية في مصر، المصدر المذكور، ص ٧٠.

الماركسية والشرق

في خطاب الياس مرقص ♦

إن مناقشة كاتب فيما كتب تعني - بالنسبة لي على الأقل - نقده. والنقد يتضمن - بالنسبة لي على الأقل أيضاً - ، قبل كل شيء، المواجهة بين عقل الناقد وعقل الكاتب. عندئذ من الطبيعي، إذا كان العقلان حريين مستقلين، أن لا يتفقا في كل شاردة وواردة، حتى لو اشتركا في نظرة كونية واحدة. على أن ما يسيء إلى الكاتب ورسالته أكثر من الصمت عنه، خاصة إذا كان في مستو فكري عال مثل الياس مرقص، هو تحريم الخطأ عليه، أي مطالبته بالحقيقة النهائية. العلم والعصمة لا يجتمعان. فحتى نيوتن جاء من يقتله من جذوره. ومن يعلم؟ فقد يأتي في المستقبل من ينسف نظريات أينشتاين. هذا في العلوم الطبيعية، فكيف إذن في العلوم الانسانية!، إنني أرى أن التقدير الحقيقي للكاتب لا يكون بموافقته، الصريحة أو الضمنية، في كل مايقول، أي التصنيف المجازي له، بل يكون في البيان النقدي لأهمية ما كتب، في تبيان أبعاد وحدود إبداعاته.

♦ أنجزت هذه الدراسة في حزيران ١٩٩٣.

كان الياس مرقص ماركسياً حراً. انتسب إلى الحزب الشيوعي السوري أواخر عام ١٩٥٥، وطرد منه في صيف ١٩٥٧ بعد خلافات مع قيادة الحزب (١). فكان له دائماً رأيته الخاص المستند أساساً إلى الأدوات المعرفية الماركسية، أي المادية الجدلية والتاريخية، دون أن يتهيب حتى من معارضة ماركس وانفلز في بعض الآراء والمواقف، وأن يبين تغيّر نظريتهما إلى بعض القضايا والأحداث. فكيف يتهيب إذن من معارضة النصوصية (الدوغمائية) الستالينية؟ إلا أنه كان يملك هنا شجاعة شخصية إضافية للمجاهرة بهذا الخلاف، في وقت كان فيه الستالينية هيبة وسطوة على صعيد الأحزاب الشيوعية والفكر الماركسي في العالم، بما فيه الوطن العربي. عن طريق الياس مرقص وقلائل من أمثاله بدأت تدخل بلادنا ماركسية أخرى غير المعروفة رسمياً، غير التي تنشرها الأحزاب الشيوعية المعتمدة من قبل المركز الموسكوفي. عن طريق هؤلاء همّت الماركسية في الوطن العربي بأن تشعر بأنها في بيتها، وليست غريبة. لذلك أسمى الياس مرقص مفكراً رائداً، ولذلك أنعمته مناضلاً شجاعاً، بغض النظر عن اتصافي أو اختلافه في هذه النقطة أو تلك.

لقد أعاد الياس مرقص بتطويره وعروبيته لعصر النهضة بعض مجده، مجد دعاة القومية العربية المسيحيين في بلاد الشام (ومصر)، إنما ليس كاولئك كرهاً بالعثمانية ورداً علمانياً على اسلاميتها المتعصبة، بل كفهم مادي تاريخي للذات العربية ومعيقاتها للانطلاق والتطور من تخلف وتبعية وتجزئة. وهنا خرج عن ذلك الخط الشيوعي الاغترابي الذي كان يفصل فصلاً تاماً بين الطبقة والقومية،

(٢) انظر نزيه جرجي: الياس مرقص، سيرة انسان في مجلة: الهدف، العدد ١٠٥٨، تاريخ ١٩٩١/٦/٣٠، ص ٣٤ - ٣٧.

وبين الفكر الماركسي والفكر القومي. بذلك سبق الياس مرقص حتى القوميين ، الذين أخذوا في البدء يستدون ثمرات فكرهم وبرامجهم بأفكار اشتراكية، وساهم في تقديم البديل الاشتراكي للفكر المروبي البورجوازي الصغير الذي ساد منذ النصف الثاني من الخمسينات ووصل ذروة المنحني البياني لتطوره في أواسط الستينات.

هذه الريادة الشجاعة، وهذا الجهد الفكري لفهم الظروف العربية مادياً تاريخياً يتجليان -فيما يتجليان- في كتاب الياس مرقص "الماركسية والشرق" الذي صدر عام ١٩٦٨ (٢). هنا يهاجم الكاتب اللاهوتية الماركسية التي تريد أن تفصل الواقع على مقاس النظرية، فيقول: "إن الواقع العملي خطأ الفكر النظري، في نقاط عديدة، وليست دوماً ثانوية. ولا يمكن أن تسيّر الأمور على نحو آخر. لا يمكن أن يأتي الواقع العملي مصداقاً لكل ماجاء في الفكر النظري. ولأننا نسينا ذلك، فقد زاد التناقض بين الواقع والفكر، وحدث تباعد بين العمل والنظر. تحولت الماركسية من نظرية الممارسة الانسانية إلى لاهوت عاجز. تحولت من حافظ البحث والعمل إلى عائق يشلّ البحث ويخرّب العمل" (ص٩). فكما يعبر "ليست الماركسية فلسفة للتاريخ. إنها منهج لدراسة التاريخ، ومنهج للعمل الانساني الثوري" (ص٤٠٢). ويشير مستخدماً تعبيراً ماركس إلى "أن المادية التاريخية - خصوصاً في هذا الشطر منها - تحديد مراحل تاريخ التشكيل الاقتصادي - ليست مفتاحاً يفتح كل الأقفال أو دواء يشفي كل العلل" (ص٥٥). ثم يؤكد أنه بحسب المعارف والمكتشفات الجديدة "غير ماركس رأيه في العديد من القضايا النظرية" بعد تكوّن المذهب الجديد. ونقصد بالدرجة الأولى التغيير الحاصل في نظرة ماركس إلى المجتمعات الانسانية وتواريخها

(٢) صدر عن دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨.

والمرتبط باكتشاف المشاعية" (ص ٦١). ذلك لأن "علم التاريخ كله . والتاريخ الاقتصادي" الذي قال عنه انغلز في عام ١٨٩٠ أنه لا يزال في المهد . قد خطا بعد زمن ماركس وانغلز خطوات هائلة إلى الأمام، في معرفة الاقتصاد والطبقات والدول والأمم والايديولوجيات الخ..." (ص ٣١).

٢.٢.

ينطلق الياس مرقص في دراسته الماركسية للشرق مما اعتبرها حقيقة بديهية، وهي أن الماركسية بنت الغرب (انظر ص ١٧). وقد وجد قدوة في لينين الذي رأى ذلك، ورأى وجوب تطبيق الماركسية في روسيا، بشكل مختلف، وأن تنمى في روسيا وفي العالم بكل الاتجاهات (انظر ص ١٩). من هذا المنطلق ينتقد من يفهم من المادية التاريخية أن جميع المجتمعات البشرية انتقلت وتنقل في تطورها من المشاعية إلى الرق فالقطاعية إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية (انظر ص ٢٠). فهذا الذي يُسمى "قالباً عاماً" أو "نظرية عامة" في التطور التاريخي ليس سوى تجريد لتاريخ نشوء الرأسمالية في الغرب، ليس سوى تعميم علمي لهذا التاريخ، لايجوز أن يتحول إلى تعميم موسّع يتعدى حدود موضوعه (انظر ص ١٦٢). هو قالب التطور في بلدان أوربا الغربية ، لاتفرضه الماركسية بأي حال على العالم غير الأوروبي (انظر ص ١٧٧). ويؤكد الكاتب على أن كارل ماركس لم يقم "تاريخ الهند والصين والعرب وآسيا وأفريقيا (ولتاريخ روسيا) في "القالب العام" للمادية التاريخية المستنبط من التاريخ الاوروبي الغربي: مشاعية، رق، قطاعية، رأسمالية. بل على العكس، صاغ مفهوم الاسلوب أو النمط

الآسيوي (الشرقي) للانتاج، في محاولة عظيمة لفهم تواريخ ومجتمعات عدد من البيئات الأخرى، في خصائصها المميزة" (ص ٦٢).
في سياق وفي سبيل عرض فهمه هذا للماركسية عموماً، وللماضية التاريخية خصوصاً، وتطبيقها على تاريخ الشرق والعرب بالأخص، يستعرض الياس مرقص كتابات ماركس وانغلز^(٣) حول الشرق وقضايا المصيرية، كما يستعرض كتاباتهما في تسلسلها الزمني حول "نعم الانتاج الآسيوي". فكان - على حد علمي - أول كاتب عربي ينقل هذه النظرية إلى قراء العربية، وكان كتابه "الماركسية والشرق" - على حد علمي - أول ماكتب بالعربية عنها (صراحة وبالاسم)، مع أن ماركس وانغلز بدأ بتطوير نظريتهما هذه منذ عام ١٨٥٢.

يرى الياس مرقص أن الاسلوب الآسيوي للانتاج هو "مفتاح فهم المجتمعات الشرقية عند ماركس وانغلز" (ص ٢٦١). ويعدد ملامح هذا الاسلوب، كما يبينها المفكران منذ عام ١٨٥٢ في مجموعة من الرسائل والمقالات، بمايلي: "غياب الملكية الخاصة للأرض، وحياة جماعات قروية تعيش في حالة اكتفاء ذاتي (أو تقريباً)، تحت هيمنة دولة استبدادية، تقود الأشغال الكبرى المائدة بالنفع على الجماعات" (ص ٢٦٢، انظر أيضاً ص ٢٦٥/٢٦٦ و ص ٣٠٤). ويضيف الكاتب موضعاً: "وهذا الاسلوب الذي كان عند ظهوره (حيث أعقب المجتمع الشيوعي القبلي) نمطاً اجتماعياً متقدماً متفوقاً -، هو، في تكوينه، غير قابل لاطلاق ديناميكية تقدم جوهرى لاحق... ولن يغير ماركس وانغلز هذا التشخيص الأساسي" (ص ٢٦٦).

(٣) "انجلس" و "انغلز" يتمان الشخص نفسه. وقد اخترنا الصيغة الثانية لأنها الاقرب الى اللفظ الالماني. وعلى هذا الاساس وجدنا في هذه الدراسة كتابة الاسم، حيثما

هنا يرتسم إذن خيطان لتطور المجتمع البشري: خط أوروبي غربي، هو خط الملكية الخاصة، وخط آسيوي (شرقي)، خط الملكية العامة والحياسة الخاصة المتصف بالركود والاستبداد. ولم يكن ماركس وانفلز قبل مراسلات ١٨٥٢ يريان سوى خط واحد للتطور التاريخي، هو الخط الغربي نفسه، ذي المراحل الخمس، وهو الذي اعتمدته الادبولوجيا الموسكوفية (الستالينية) كخط وحيد شامل لكل البشرية.

ثم يأتي الياس مرقص على ذكر فصل "الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي" الذي يحتويه مخطوط ماركس "أسس نقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٧ - ١٨٥٨)، ويبيّن بعضاً مما تضمنه بخصوص المشاعة الآسيوية. فلا يبدو من عرضه ثمة اختلاف عما سبق من أعمال ماركس. ولا أدري إن كان الكاتب اطلع بصورة مباشرة على المخطوط (الذي ترجم ونشر لأول مرة بالفرنسية عام ١٩٦٤)، إذ أنه عرض مضمون الفصل المذكور بأقل من صفحة، ولم يستشهد به خلال هذا العرض، بل استند إلى شارل بارين^(٤). بالفعل، المخطوط بالغ الصعوبة، كما ذكر الكاتب، "كان ماركس كتيه لنفسه، وهو يتسم بطابع عال من التجريد" (ص ٢٦٧).

من خلال دراستي للفصل المعني بالأصل الالمانى وترجمتي له إلى العربية^(٥)، توصلت شخصياً إلى أن ماركس هنا يرى المجتمع البشري يسير في تطوره، ليس على خط واحد ولا على خطين اثنين، بل على عدة خطوط، هو يذكر أربعة، وهي: خط يوناني/ روماني، خط جرمانى، خط سلافي، خط آسيوي. تتطلق هذه الخطوط من أربع

(٤) المصدر، كما ورد لدى الكاتب: مرحلة جديدة في مناقشة أساسية، في مجلة: الفكر (الفرنسية)، نيسان ١٩٦٤.

(٥) في كتاب: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانفلز، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٨.

أرضيات، هي أربعة أنواع من المشاعات القروية. فعلى أساس المشاعة اليونانية الرومانية قام - برأي ماركس - المجتمع العبودي، وأسست المشاعة القروية الجرمانية للمجتمع الاقطاعي، والمشاعة السلافية ارتكز عليها نمط مجتمعي لم يطلق عليه ماركس اسماً خاصاً، وهو يقرب من النمط الحضاري الآسيوي، وأخيراً ارتكز على المشاعة القروية الآسيوية النمط المجتمعي الآسيوي.

هذه النظرة التعددية (هنا "الرباعية") إلى التطور التاريخي لا نجدها في أعمال ماركس الأخرى (غير مخطوط الأسس) ولا في أعمال أنفلز. في مقدمة كتاب "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٩) نلتقي بنظرة تاريخية أخرى تبدو مخالفة لما رأيناه آنفاً. فيؤكد الياس مرقص أنها "تتضمن الأسلوب الآسيوي كاحدى المراحل المتدرجة في تطور التشكيل الاجتماعي الاقتصادي للمجتمعات البشرية" (ص ٢٦٧). لاشك أنه يستند في ذلك إلى قول ماركس: "في الخطوط الكبرى يمكن اعتبار انماط الانتاج، الآسيوي والقديم والاقطاعي والبورجوازي الحديث، عصوراً متقدمة في التكوين الاقتصادي للمجتمع"^(٦). فتبدو النظرة التاريخية هنا أحادية معدلة (توحيدية)، جرى فيها - كما يُظن - دمج النمط الآسيوي ضمن سلسلة المراحل الأوروبية الغربية. وكما هو واضح، فهذه الجملة ليست كافية وحدها للحكم فيما إذا كان ماركس قد ذكر هذه الاسماء كحلقات من سلسلة واحدة أم أوردها هكذا دون قصد التتابع التاريخي، أي ككيانات مستقلة بهذا الشكل أو ذلك. لكن الذي يعزز الاحتمال الأول، وهو التتابع التاريخي، رسالة ماركس إلى أنفلز بتاريخ ١٤ آذار ١٨٦٨، حيث

(٦) في مقدمة "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي". انظر ترجمة انطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص ٣٦.

يرد فيها: "أشكال الملكية الآسيوية، بالأحرى الهندية، تمثل في كل مكان البداية في أوروبا"^(٧). إلى هذه الرسالة يستند الياس مرقص (ص ٢٦٩). كما أشار (على ص ٢٦٨) إلى الكتاب الأول من رأس المال (١٨٦٧)، حيث ترد في طبعته الثانية (في حياة ماركس ١٨٧٣) حاشية منقولة حرفياً من كتاب "مساهمة". مما جاء في هذه الحاشية:

"إن الدراسة المتعمقة لأشكال الملكية المشاعية الآسيوية، وخاصة الهندية، تبين كيف أن مختلف أشكال الملكية المشاعية القطرية تتج عنها مختلف أشكال الانحلال. هكذا يمكن مثلاً اشتقاق مختلف النماذج الأصلية للملكية الخاصة الرومانية والجرمانية من مختلف أشكال الملكية المشاعية الهندية"^(٨).

باختصار يمكن أن نستقي من كتابات ماركس وانغلز أربع نظرات رئسية مختلفة إلى التطور التاريخي للمجتمع البشري، حار بينها المنظرون وحيرونا معهم: ١ - نظرة أحادية ترى العالم يتقدم في حركة تاريخية واحدة، وهي حركة التاريخ الأوروبي الغربي بمراحلها الخمس (مشاعية، رق، اقطاع، رأسمالية، اشتراكية). وقد تسلمت بها الايديولوجيا الموسكوفية (الستالينية) والأحزاب الشيوعية التابعة، ومنها العربية عموماً، وذلك قبل انهيار هذه الايديولوجيا ٢٠. نظرة ثنائية ترى أن المجتمع البشري اتخذ لنفسه مسارين تاريخيين: مسار الملكية الخاصة الأوروبي الغربي الديناميكي والديمقراطي، والمسار الآسيوي بملكيته العامة وحيازاته الخاصة، وهو راكد واستبدادي. وقد تبناها

(٧) الأعمال الكاملة، المجلد ٢٢، ص ٤٢.

(٨) رأس المال - الكتاب الأول، في: الأعمال الكاملة، المجلد ٢٢، ديتس فولاخ، برلين ١٩٧٣، ص ٩٢. مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، المجلد ١٢، برلين ١٩٧٣، ص ٢١.

بليخانوف^(٩) على المستوى العالمي، وأحمد صادق سعد على المستوى العربي. ٣- نظرة تعددية، يبدو العالم من خلالها يشق عدة طرق في التطور، على الأقل أربعة: طريق اغريقي روماني، طريق جرمانى، طريق سلافي، طريق آسيوي. ولم أصادف في مطالعاتي ممثلاً لهذه النظرة غير ماركس في مخطوط الأسس، إلا بعد تعديلات جوهرية. ٤- نظرة توحيدية، يندرج فيها النمط الآسيوي في موقع ما بين المشاعية البدائية والنمط العبودى، وممن أخذ بها غودوليه^(١٠). فآين يقف الياس مرقص من هذه التوجهات الرئيسية المختلفة، التي تستند إلى مرجعية واحدة هي كتابات ماركس وانغلز^٩.

كما رأينا، يرفض الياس مرقص النظرة الأحادية، مستشهداً بالعديد من كتابات ماركس وانغلز، ولا حاجة لأن نعيد ذكرها هنا. ومما يقوله بهذا الشأن: "ولانصادف نصاً واحداً لماركس يمكن أن يوحي جدياً بأنه شمل عالم العرب والهنود والصينيين في نموذج إقطاعي واحد مع الفيودالية الفريية (أو في نموذج رق واحد مع المجتمع "القديم" الاغريقي - الرومانى" (ص ٣٠٦/٣٠٧). مع ذلك يمكن الإشارة إلى نصٍ يخفف فيه الكاتب من حدة رفضه للنظرة الاحادية أو لعله يميل فيه إلى النظرة التوحيدية: "في التاريخ الواقعي، تظهر المراحل "الشهيرة (و"الاورية" بشكل خاص) كميل أو اتجاه في كل المجتمعات (بما فيها الآسيوية). في الشرق الأدنى القديم، نجد الرق ونجد ميلاً إلى تميم الرق في فترات معينة (جزئياً، تحت تأثير العالم الاغريقي.

٩ (الماركسية - قضايا أساسية - ، دار التقدم، موسكو ١٩٨٣، ص ٦٥ - ٦٦.

١٠) موريس غودوليه: الماركسية أمام مشكلة المجتمعات ما قبل الرأسمالية، في كتاب:

حول نمط الانتاج الآسيوي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص ١٢١ - ٢٨٥.

الروماني وفي اطار الامبراطورية الرومانية، في المرحلة الاخيرة من تاريخ الشرق الادنى القديم). في الصين والهند والشرق العربي الخ، نجد، في فترات مختلفة من تاريخ هذه البلدان ، في العصر الوسيط والعصر القديم أيضاً، ميلاً إلى الاقطاعية، ونصادف أيضاً، في العصر الوسيط والحديث ، ميلاً إلى ظهور بعض مقدمات الانتاج الرأسمالي. غير أن هذا الميل الأكيد لا يتحقق". ويتابع الكاتب: "بتعبير آخر: يمكن القول إن مجتمع الرق "قانون"عالمي، من حيث أنه "احتمال" ظهرت تباشيره او قرائنه. فضلاً عن اليونان وروما. في الشرق الادنى القديم... (ص ٣١٨ - ٣١٩). هل يعني هذا أن نمط الانتاج الآسيوي هو الاستثناء من القاعدة، وأن بلدان هذا النمط هي التي توقفت عن مسيرة التاريخ العالمي الذي سارت عليه أوروبا الغربية؟ إذا صح ذلك، يكون الياس مرقص، بعد تعديل طفيف جداً عبّر عنه بلهجة حادة جداً، إلى تبني النظرية الأحادية.

أما موقف الكاتب من النظرية الثنائية فمحيّر حقاً. فبعد استعراضه لكتابات ماركس وانفلز الآسيوية يتساءل: "هل انتهى ماركس فعلاً إلى اخراج الاسلوب الآسيوي -من حيث أنه اسلوب متكامل - من "نموذج" التاريخ الاوربي؟". فيجيب : "هذا ما نتصوره. وهو واضح عند انفلز ويليخانوف. وإلا فما هو معنى الصفة الركودية للاسلوب المذكور؟ هذا اذن ما نتصوره... ونعتقد أن الصفة الركودية مفتاح لاغنى عنه، ومعناها واضح بالتقابل مع "نموذج" التطور. تعاقب الأنماط في أوروبا..." (ص ٣٠٥). ويقول مقارناً بين "النموذجين"، الآسيوي والغربي: "وهذا النمط الاجتماعي لا يفسح المجال لحركة نمو صاعدة كذلك التي عرفها "نموذج" الملكية الخاصة والتي نقلته من نمط إلى نمط آخر، في حقبة زمنية قصيرة نسبياً" (ص ٣٠٥). الحديث يجري إذن حول

نموذجين ، وليس حول عدة أنماط: "لقد اكتفى ماركس بمفهوم الاسلوب الآسيوي أو الشرقي كنموذج مخالف لنماذج الملكية الخاصة المهيمنة في التاريخ الاوروبي" (ص ٣١٢/٣١٣). في مكان آخر يتحدث الكاتب عن عالمين، آسيوي وأوروبي غربي: "هذا الاسلوب الآسيوي الذي يسمح بإنشاء منجزات عظيمة، عند ظهوره، وفي حقبة ازدهاره الدورية - في العلم والتكنيك وسائر ميادين الحضارة المادية والفكرية...، يصبح في مرحلة لاحقة عامل جمود طويل، ويتكشف عن ضعف مخيف في مواجهة عالم الملكية الخاصة وديناميكيته ومنجزاته" (ص ٣٠٣/٣٠٤). ثم يطلق هذا الحكم: "يمكن ويجب القول إن أوروبا (أو أوروبا الغربية)... من جهة، وآسيا من جهة أخرى، قد سارتا في طريقين اثنين: الأول طريق نظم الملكية الخاصة، الرق، الاقطاعية، البرجوازية المعاصرة، والثاني هو طريق النمط الآسيوي نصف المشاعي والاكتفائي والركودي" (ص ٣٨١).

يفهم من هذه النصوص أن الكاتب يؤيد النظرة الثنائية. لكننا نصادف كذلك شواهد على تبني النظرة التوحيدية: "ولنقل من الآن، إن هذا التسلسل - مشاعية، آسيوي، رق قديم، اقطاعي، برجوازي - يحدد الاتجاه العام النظري..." (ص ٥٥). "أما نحن فنفضل أن نبقي عند الرأي الماركسي القائل، إن المجتمع "الآسيوي" - في موضوع الطبقات وصراعها - حالة وسط بين المجتمع الشيوعي البدائي الحالي من الطبقات، والمجتمع الطبقي المبودي أو الاقطاعي، وإن صراعه الطبقي المحدود لا ينمو ولا ينبسط... هي صراع طبقي كامل يسيّر ديناميكية صاعدة مبيدة ومنشئة" (ص ٣٩٤/٣٩٥). ويتابع قائلاً: "إن هذا الموقف الذي يقطع نهائياً مع دوغمائية الخط الواحد والذي يرفض دوغمائية "الاسلوب الآسيوي" والخطين الاثنيين، يعصمنا من الشطط "اليساري" المثالي في فهم التاريخ، تاريخ الشرق، وتاريخ العرب" (ص ٣٩٥).

بخصوص رؤية الياس مرقص لحركة التاريخ العالمي يبدو أن
 النظرة التوحيدية هي الراجعة. وأقول "راجعة"، لأننا نجد شواهد
 على النظرتين الثنائية والأحادية، وخاصة الثنائية. كما لا يخلو الكتاب
 من اشارات لاتقطع مع النظرة التعددية. فقد رأينا أنفاً يصنّو النمط
 الآسيوي كحالة وسط بين المشاعية البدائية من جهة والعبودية أو
 الاقطاعية من الجهة الأخرى. فيمكن إذن تجاوز المرحلة العبودية!.
 وأود أن أشير إلى نصّ يتضمن هو الآخر إضعافاً لصلاحية النموذج
 الاوروبي بسلسلة أنماطه المتوالدة، يذكرنا بالنظرة التعددية، يعيد فيه
 الكاتب نشوء النمط الاقطاعي (الفيودالي) إلى "عمليتين تاريخيتين
 اثنتين تلتقيان عند نتيجة واحدة: من جهة تداعي مجتمع الرق (تحرر
 العبيد الجزئي)، ومن جهة ثانية، انحلال المشاعية الجرمانية المتقدمة
 (سقوط رجالها الأحرار)، بعد غزوات الجرمان، واستيطانهم في
 الامبراطورية الرومانية الغربية. منطقياً، ماكان يمكن للمشاعية
 الجرمانية المتأخرة أن تتطور إلى "مجتمع الرق" مادامت هذه المشاعية
 قد "أخذت" في إطار حركة أوسع تحت قيادة مجتمع الرق الأخذ في
 الانحلال، وبالتالي فإن المجتمع الاقطاعي (الفيودالي) ليس خليفة
 المجتمع الشيوعي البدائي بل خليفة مجتمع الرق. ولكن "واقعياً" كان
 نشوء المجتمع الاقطاعي الفيودالي وليد عمليتين تاريخيتين اثنتين في
 ظروف تاريخية محددة" (ص ٢٧١). في الحقيقة، النمط الاقطاعي
 جرمانى الاصل، قام مباشرة على أرضية المشاعة الريفية الجرمانية،
 دون المرور بالنمط العبودي. وإذا كان العالم العبودي بزعامه روما قد
 أصبح بعد انهياره اقطاعياً، فذلك بتأثير الجرمان المنتصرين، كما هو
 حال البلدان الآسيوية الآن بتأثير الامبريالية الرأسمالية الغربية.
 ويبدو أن الكاتب عدّل نظرتيه فيما بعد إلى هذه المسألة ، فذكر أنه
 "بخلاف ماترويه الماركسية الشائعة، لم ينتقل أي مجتمع معين من

«نظام الرق» إلى «النظام الاقطاعي» ، هذان النظامان هما درجتان على سلم منطوق ومرحلتان ممكنتان في تاريخ الانسان^(١١).

على أية حال، كيفما فهم الياس مرقص نمط الانتاج الآسيوي، فهو يتبنّاه، على الأقل باعتباره أفضل الموجود: «ان النموذج الآسيوي يسمح بفكّ الغاز المجتمعات الشرقية، ويسمح بذلك على نحو أفضل بما لا يقاس من النماذج الاوربية المعممة قسراً. ولكنه ليس أكثر (ولا أقل) من مخطط تجريدي وهو لا يتطابق مع أي من المجتمعات «الآسيوية» الواقعية» (ص ٣٠٨). هذا صحيح، انما يجب أن لا ننسى أن نمط الانتاج الرأسمالي هو الآخر مخطط تجريدي لا يتطابق مع أي من المجتمعات الرأسمالية الواقعية، وإن كان ماركس وانغلز وتلامذتهما قد أشبعوه نسبياً بالتحليل والدراسة. في الحقيقة لا تكمن المشكلة في كون المخطط تجريدياً، بل في مدى تجريديته، أي مدى تمثيل النمط الآسيوي لهذا الاتساع في الزمان (التاريخ) والمكان (الجغرافيا)، وبالتالي لذلك التنوع والاختلاف وحتى التناثر أحياناً. فهم مفهوم النمط الآسيوي يشمل لدى ماركس وانغلز تاريخ الشرق منذ بدء الحضارة حتى وقتها، ويشمل جميع بلدان العالم تقريباً ماعدا بلدان الغرب الرأسمالي، مع أنهما لم يطلعا عن كثب سوى على جزء ضئيل جداً نسبياً من هذا التاريخ وهذه الجغرافيا؛ وبعض مصادرهما مشكوك في صحتها أو دقتها أو كفايتها، وهي مصادر غربية خالصة تقريباً.

وكان الكاتب كان يترر ما رأينا من تردده في التبنّي الصريح لنظرة تاريخية معينة، من حيث عدم تحديده بدقة ووضوح لمفهوم نمط الانتاج

(١١) التاريخ والتقدم، في كتاب: العقلانية والتقدم، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٩٢، ص ٩٤. المقال منشور لأول مرة في مجلة: الوحدة، العدد ٢٢/٢٣، تموز ١٩٨٦، ص ٤١.

الآسيوي وعلاقة هذا النمط بالأنماط الأخرى في تاريخ العالم الاجتماعي الاقتصادي، عندما قال: "وإذا كانت المقولة «الفيودالية» لم تبلغ عند ماركس وانفلز وضوحها وكمالها النهائيين، فبالأحرى المقولة «الآسيوية»" (ص ٣٠٩). وفي مكان آخر يخفف من صلاحية مفهوم النمط الآسيوي، منحاذاً في نفس الوقت إلى النظرة التوحيدية ضد النظرات الأحادية والثنائية والتمددية: "ومن نافذة القول أن المفهوم الآسيوي ليس مفتاحاً يفتح جميع الأقفال. ولا يخرج الباحثون الماركسيون اليوم من دوغمائية الخط الواحد ليدخلوا في دوغمائية المفهوم الآسيوي، في دوغمائية الخططين الأوروبي والآخر، ولا في دوغمائية تعدد الخطوط..." (ص ٢٩٥).

- ب -

قبل أن أتابع استمراض ومناقشة آراء الياس مرقص، سأحاول بسرعة أن أجمع متفرقات أقواله بخصوص أنماط الانتاج وأن أوفق بين ما بدا لنا منها متعارضاً، كي نقارب تصويره التاريخي في هذا المجال. إنه يرى مبدئياً أن العالم يسير على طريق حضاري واحد، بالتسلسل التالي: مشاعية بدائية، نمط آسيوي، رقي، اقطاع، رأسمالية، اشتراكية وشيوعية. فهو -كما ذكرنا- يتبنى النظرة التوحيدية، التي لا تختلف عن النظرة الأحادية التقليدية سوى بإضافة الحلقة الآسيوية إلى السلسلة المعروفة. ويرى الكاتب أن هناك بلداناً سارت على هذه الطريق حتى وصلت الآن إلى المرحلة الرأسمالية، وهي بلدان أوروبا الغربية، بينما توجد مجموعة كبيرة من البلدان (العالم الآسيوي أو الشرقي) لم تستطع تجاوز الحد الآسيوي، إلى أن جاءت الامبريالية

الغربية بالاستعمار وبالنمط الرأسمالي. ربما من هنا جاءت ما ظنناها "ثنائية"، فهي ثنائية الوقوف عند الحدّ الآسيوي أو متابعة المسيرة الحضارية. كذلك هناك مجموعة بلدان توقفت عند المشاعية البدائية إلى أن انهار النمط العبودي، فانضمت إلى الركب الحضاري منذ بداية مرحلته الحضارية. ولعل هذا هو تفسير ما اعتبرناه عنصراً تعديداً في التصور التاريخي للكاتب.

لدى مناقشة هذا التصور، لاستطيع أن نسأل الكاتب عن أسباب الحالة الجرمانية، لأن هذا يخرج عن إطار بحثه ("الماركسية والشرق")، إنما يحق لنا ويجب أن نسأل : لماذا توقفت مجموعة من البلدان عند الحدّ الآسيوي ولم تتجاوزه إلى العبودية أو الاقطاع، كما يُفترض بحسب المخطط التوحيدي؟ عندئذ سيُجيب الكاتب: لأن النمط الآسيوي ركودي الطليمة! هذا الجواب ليس جديداً علينا، فقد ذكره الكاتب منذ البداية بالاستناد إلى ماركس وانفلز، لكنه لايقنعنا: إذا كانت المشاعة الآسيوية، التي يقوم عليها النمط الآسيوي، قد وجدت أصلاً في أوروبا الغربية أيضاً، كما يقول الكاتب مستشهداً بماركس، فكيف صدف أن هذه المشاعة ركودية هنا وحراكية (ديناميكية) هناك!؟ هذا التساؤل الارتياحي يطرحه الكاتب أيضاً: "إذا تذكرنا أن الأسلوب الآسيوي يرتبط عند ماركس بالركود ، بعدم الحركة، وجب علينا أن نتساءل كيف يكون إذن مرحلة في تدرج الحركة الكبرى بل نقطة انطلاقها"؟ (ص ٢٧٥). هذا التعارض يحلّه الكاتب بصورة تأويلية تحافظ على المتعارضين الاثنين: النظرة التوحيدية والنظرية الركودية. يقول: "لارب أن أشكال الملكية الآسيوية كانت في أوروبا في كل مكان نقطة الانطلاق. ولكن "أشكال الملكية" ليست هي كل "أسلوب الإنتاج". وأشكال الملكية الآسيوية هي المشاعية في مرحلة متقدمة. أما التدرج (والأسلوب الآسيوي كحلقة فيه) الوارد في المقدمة، فمن الواجب أن

نفهمه مع ايريك هويسيوم وغيره من الباحثين الماركسيين بمعنى درجة الاعتماد عن الحالة البدائية أو الاصلية للانسان والمجتمع الانساني، لابعنى تعاقب (تعاقب دائم وكامل): لاشيء عند ماركس يوحى بأن الاسلوب القديم (الاغريقي - الروماني) مشتق من الشرقي (الآسيوي) (ص ٢٧٥).

بهذا التبرير غير المقنع والشطط في التأويل ينهار البنيان الذي حاولنا أن نقيمه بالجمع والتوفيق بين آراء الكاتب حول التطور التاريخي للمجتمع البشري. فإذا كان المجتمع العبودي لا يخرج من رحم النمط الآسيوي، عندئذ لامعنى لأن يكون حلقة في سلسلة التطور التاريخي. عندئذ يجب حذف النمط الآسيوي من السلسلة. وهكذا نمود إلى النظرة الثاقية أو التعددية^١. في هذه الحالة، ماقاله ماركس من كون المشاعة الآسيوية هي الأصل في شكل الملكية الرومانية والجرمانية، يمكن تأويله بأن شكل الملكية هذا تطور من الملكية الجماعية؛ هذا يعني أن ماركس استخدم بصورة تجاوزية (من قبيل التشخيص) أحياناً عبارة "المشاعة الآسيوية" أو "الهندية" بمعنى الملكية المشاعية على الاطلاق^(١٢). كان في ذلك يرد على معاصريه الذين زعموا أن الملكية الخاصة تصود أوروبا منذ الأزل. وسوف نرى أن ماركس لم يصب في هذا التشخيص التجاوزي. وهكذا يبقى السؤال مطروحاً: ما أسباب الركود الآسيوي؟ وحيث أننا لم نجد للنمط الآسيوي مكاناً في سلسلة الأنماط الاجتماعية الأوروبية، يكون من المنطقي أن نسأل (واقعيًا ونظريًا): هل نمط الانتاج الآسيوي حقاً راكد؟ كيف يتجلى ركوده، وما هي أسباب الركود؟

(١٢) جيانى سوهري: حول نمط الانتاج الآسيوي، دويتشه فرلاغ أنشتالت، فرانكفورت

توخياً للدقة نشير إلى أن الياس مرقص، كمعاده في تبني الأفكار، لا يقبل بفكرة الركود هكذا دون أي اعتراض. يقول مثلاً: "إذا كان قول ماركس، إن النظام الاجتماعي الهندي لم يتغير حتى أوائل القرن التاسع عشر، وإن المجتمع الهندي ليس له تاريخ الخ، يتطلب مزيداً من التحليل ومزيداً من التدقيق وربما شيئاً من التحوير، فإن هذا القول أفضل ألف مرة من محاولة أقحام الهند في القالب المعروف للمادية التاريخية: مشاعية، رقي، اقطاعية..." (ص ٢٢٠). طبعاً المسألة ليست مسألة اختيار أهون الشرين. ما يهمنا هنا هو أن الكاتب يملّق مباشرة على هذا التحفظ الضعيف، مؤكداً رأيه الحقيقي: "وسنرى أن مفهوم الركود الهندي والآسيوي مفهوم أساسي في الماركسية، يتخذ معناه بالتقابل مع ديناميكية التاريخ الأوروبي (تعاقب عدة أنظمة اجتماعية متميزة)" (ص ٢٢٠ حاشية). إذن ينقل الكاتب عن ماركس وانغلز وصمهما للنمط الآسيوي بالركود. في الحقيقة كانت الوصمة مزدوجة، الركود والاستبداد، لكن الكاتب يركز اهتمامه على الطابع الركودي. وقد سبق ماركس وانغلز إلى هذه الوصمة: مونتيكيو ويريبييه وجون ستوارت ميل وهيفل وغيرهم (١٣).

هناك من يرى أن فكرتي الركود والاستبداد الشرقي تنتميان إلى الأيديولوجيا، لا إلى العلم (١٤). وهذا صحيح، بالنظر إلى المحورية الأوروبية التي تحكم هاتين الفكرتين وما يتصل بهما من أفكار، أو

(١٣) ييري اندرسون: دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة بنيع نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٢، ص ٤٥ - ٥٦. ويقول سوفري إن ماركس بقي حتى عام ١٨٤٨ يرى آسيا بنظرة هيفل على وجه الحصر تقريباً. انظر المصدر المذكور، ص ١٥.

(١٤) انظر جورج طرابايشي في تقديمه لكتاب: حول نمط الانتاج الآسيوي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص ١٢-١٣.

بتمبير أكثر حدة: بالنظر إلى الشعور الأوروبي بالتقوق الذي انبت هذه الافكار وغذاها . والجدير بالذكر أنه في عام ١٧٧٨ وجد هي فرنسا من أنهم النظريات الأوروبية بخصوص الاستبداد الشرقي (وما يتصل به من آراء) "بمجرد توفير الفطاء الأديولوجي للعدوان والنهب الاستعماري في الشرق"^(١٥). حتى ماركس وانغلز وقعا لفترة في هذا المطب، لا يغير من ذلك أن الكاتب حاول أن يبرز لهما أو أن يأول موقفهما. لقد وجدنا في استثمار الدول الرأسمالية لبلدان النمط الآسيوي فعلاً ثورياً تقديمياً، تحريكاً للبنى الآسيوية الحارثة على طريق الحضارة. هكذا رأى انغلز عام ١٨٤٨ في استثمار فرنسا للجزائر، وهكذا رأى ماركس عام ١٨٥٣ في استثمار بريطانيا للهند. لكنهما غيراً رأيهما فيما بعد. فكتب ماركس في المسودة الثالثة لرسائله إلى فير زاسوليتش بتاريخ ١٨٨١/٣/٨، كما نقل لنا الياس مرقص نفسه: "فيما يخص الهند، يعلم الجميع باستثناء السيد هنري مين وأمثاله أن القضاء العنيف على المشاعية القروية كان عمل سطو بريري... قام به الانكليز، ولم يدفع بأهل البلاد إلى الأمام، بل إلى الخلف" (ص ١٦٤). وقبله كان انغلز قد كتب عن الجزائر للموسوعة الأميركية الجديدة (١٨٥٧)، أن القبائل العربية والقبيلية تحب الاستقلال فوق كل شيء، وإن كره السيطرة الأجنبية أعز عليهم من الحياة. وقد كانوا يخضعون دون رغبة للحكام الأتراك، وهم على الأقل أشقاؤهم في الدين. لكنهم لا يجدون أي مزية في الحضارة المرعومة للحكومة الفرنسية (انظر ص ٢٣٢). وجاء في رسالة لانغلز إلى ماركس حول إيرلنده: "كلما تعمقت في الموضوع، بدا لي بشكل أوضح أن الغزو الانكليزي قد منع إيرلنده تماماً من التطور

(١٥) اندرسون، المصدر المذكور، ص ٤٩. الاتهام موجه من انكتيل - دويرون إلى مونتيسكيو ويرييه بشكل خاص.

وأرجعها قروناً عديدة إلى الوراثة. هذا منذ القرن الثاني عشر.
(ص ١٤١). هذا يعني أن غزو انكلترا لايرلند في المرحلة الاقطاعية لم
يختلف في طبيعته السلبية عنه في المرحلة الرأسمالية.

مع ذلك يصّر الكاتب على تقديم الفعل الاستعماري، انما بالمعنى
التالي: "إن مسألة أثر اللقاء - الصدام بين الغرب والشرق، إثر غزو
الغرب للشرق، التي هي مسألة عالمية الرأسمالية، وعالمية الحركة
التاريخية الجديدة، يجب أن توضع في الوسط والقلب، باعتبارها
مسألة رسالة العصر التاريخي الجديد. ولايجوز أن تُبتذل عند
الماركسيين في شكل اعتراف أو عدم اعتراف بدور تقدمي للاستعمار.
ويأخذ المعاني، بمعنى رئيسي هام، فإن هذا الدور عند ماركس أكثر من
تقدمي بكثير، إنه جزء من الرأسمالية وعملها الذي يضع العالم على
عتبة تاريخه الحقيقي المنشود: الاشتراكية، الشيوعية" (ص ٣٢٠). يقول
الكاتب أيضاً: "في النهاية، الاستعمار أرجع الهند واندونيسيا إلخ" إلى
الوراثة كما أرجع ايرلندة الأوروبية إلى الوراثة... ولكنه بذلك حركها،
ثورها. وهذا هو دوره التقدمي "الثوري". ثورها ضده وضد أوضاعها
"البالية"، والتي باتت بالية بفعله وفضله. وفي النهاية، تحالف هذا
الاستعمار مع هذه الأوضاع "البالية"، وتوجهت ثورة الشعوب ضد هذا
التحالف الوثيق ذاته" (ص ٣٣٣).

هذا التقييم للاستعمار يتفق مع الفهم التوحيدي لنظرية النمط
الآسيوي، الصواب أو الخطأ فيه يرتبط نظرياً بصواب أو خطأ هذا
الفهم للنظرية. وقد جاء محلاً الواقع ليخالف هذا التقييم، وليقدم
بالتالي الدليل العملي على خطأ النظرة التوحيدية. فالذي فعله
الاستعمار، على صعيد الواقع التاريخي، ليس خلق التخلف أو ترسيخه
(إن وجد) فحسب، بل الأهم من ذلك: الحاق المستعمرات اقتصادياً
وثقافياً بالبلدان الاستعمارية، حتى بعد استقلالها السياسي، بحيث

لاتعود هذه البلدان التابعة قادرة بذاتها على الوقوف على قدميها أبداً. بتعبير آخر: حرف الاستعمار هذه البلدان عن طريق تطورها وتقدمها الطبيعي، ودفعها لتعرج قُدماً وراء البلدان الرأسمالية على هامش طريق الحضارة الأوروبية. فهو -هي الحقيقة- اغتصاب حضاري، وفي حالات معينة (حالة الهنود الحمر) إبادة حضارية، وليس تشويراً أو تحضيراً أو ماشابه من مفاعيل ايجابية^١. بالإضافة إلى ذلك، أو بنقض النظر عنه، لا أرى شخصياً أي طائل من تناول الكاتب هكذا للأمر. لأننا يمكن على هذا النهج أن نلمس فعلاً تقديمياً وثورياً لجميع نقائص الكون: الجوع والحرق والبرد في العلاقة مع الطبيعة، الظلم والاستغلال والحرمان في العلاقات البشرية. فكل هذه الشرور تثير الانسان المعني وتدفعه إلى الاعتراض والمقاومة والثورة، فيحصل "التقدم"^(١٩)، أو المزيد من هذه الشرور في حال الفشل. هكذا نكتشف أن المسألة تدور حول مفهوم "التقدم".

في هذا السياق ينبهنا الكاتب إلى أنه "لايجوز الخلط بين نقطتين: مسألة هذا الأثر التقدمي أي مسألة تقدير الحركة التاريخية الجديدة (تأكيد أن حركة الشرق -والعالم- متولدة من هذا الغزو الرأسمالي الاستعماري، وهي حركة جديدة)، ومسألة دور الاستعمار ومسؤوليته الكاملة والخالصة في خلق "التخلف"، في خلق الحالة المعروفة باسم "تخلف النمو"، أو تحت -التقدم...-(ص٣٣٢). وإذا ما اعترضنا على الكاتب، بأننا نقيم الأمور عادة بكمليتها وليس بأجزائها أو بأنصافها، سيكون جوابه: إن تقييم الاستعمار أو غيره بأنه تقدمي لايعني الانحياز له أو القبول به (انظر مثلاً ص ٢٢٠ حاشية). لكنني أرى أن هذا غير ممكن عملياً، ولا أظنه يتفق مع علم النفس. فقد رأينا أن ماركس وانفلز كانا في البداية مع الاستعمار البريطاني ضد الهند ومع الاستعمار الفرنسي ضد الجزائر وثورة عبد القادر الجزائري، ثم

بعدئذ أصبحا ضد هذا الاستعمار، عندما اكتشفا أنه يمتص دماء الشعوب المعنية ولا يقدم لها شيئاً هاماً من حضارته العلمية التقنية، الديمقراطية الانسانية. وهكذا أيضاً يُفسر موقف ورأي جناح برنشتاين ضمن الاممية الاشتراكية الثانية في العقدين الأولين من هذا القرن، خاصة في مؤتمرها السابع عام ١٩٠٧ (انظر ص ٥٥١ - ٥٦٥). والغريب أن الكاتب، من خلال عرضه لمناقشات المؤتمر، انحاز إلى اتجاه ليديبور ورفاقه (الذي أيده كاوتسكي)، وهو الذي أنكر أن يكون للاستعمار دور في تطوير حضارة الشعوب المستعمرة، ضد اتجاه هان كول وبرنشتاين وأنصارهما، الذي أكد على الرسالة التمديدية للاستعمار. ومما قاله ليديبور ورفاقه: "أن الرسالة التمديدية التي يدعيها المجتمع الرأسمالي ليست سوى حجة يتذرع بها لتفطية عطشه إلى الاستثمار والغزو. والمجتمع الاشتراكي وحده يمكن أن يقدم لجميع الشعوب إمكانية تطوير حضارتها تماماً" (ص ٥٥٧).

في مصدر لاحق يضيف الكاتب: "هناك تقدم إلى الهاوية"، وإن تقدم "الانتاجية" (قدرة الانسان الانتاجية) هو أيضاً تقدم "التدميرية": البشرية قادرة على تدمير نفسها...^(١٦). هذا قد يوضح مفهوم الكاتب للتقدم، ويفسر إلى حد ما التعارض في أقواله، وإن كان لا يغير قناعتا. هالتقدم إلى الهاوية ليس تقدماً، بل هو سقوط. ثم إن التقدم يحتوي جانبي الحياة البشرية: النشاط والوعي. بهذا المعيار يكون "التقدم التدميري" دليلاً على قصور أو تخلف أو تراجع في الوعي. ولا فائدة من التقدم المادي، إذا لم يرافقه تقدم مناسب في الوعي. لأن هذا الوعي هو الذي يستطيع حفظ وحماية التقدم المادي المتحقق، وهو الذي

(١٦) التاريخ والتقدم، في: المقالات والتقدم، ص ٩٦، في مجلة: الوحدة، العدد

يعرف الاستفادة منه لمصلحة الانسان. كذلك يثير الانتباه والاهتمام في مفهوم الكاتب للتقدم قوله: "ليس الطرف المستقل هو دائماً طرف تقدمي، وليس الطرف التهديمي هو دائماً طرف مستقل". إن البورجوازية الحديثة (القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر) ليست مستقلة، مضطهدة إلا في دائرة العلاقات الاقتصادية الآخذة في الأفول وفي حدود هذا الاطار، ولكنها بالمقابل ومن اللحظة الأولى طبقة مستقلة ومضطهدة في اطار دائرة العلاقات البورجوازية الآخذة في النمو. ومع ذلك فهي على طول الخط وبشكل مبدئي طبقة تقدمية، بل هي قائدة التقدم (ص ٣٩٦).

بتقديري ان أية طبقة سائدة، مهما كانت تقدمية، تجري انجازاتها في البدء بمعدلات نمو متزايدة، إلى أن تصل إلى نقطة انعطاف. ثم يبدأ معدل نمو الانجاز بالتناقص. وبعد نقطة معينة، هي نقطة الذروة، تتناقص الانجازات بصورة مطلقة حتى تصل إلى الصفر، لتتقلب بعدئذ إلى سلبيات خالصة. هذا قانون طبيعي، حتى ابن خلدون اكتشفه في تطور السلالات الحاكمة، ناهيك عن العلوم الأوروبية الحديثة. ومقاومة هذه الطبقة السائدة أو الثورة عليها يمكن أن تنشب، بشكل أولي، في مرحلة تراجع معدلات النمو، إنما بالتأكيد في مرحلة تناقص الانجازات. ولايهدأ لهذه الطبقة بال، عندما تنتهي انجازاتها، لأن دورها التاريخي يكون قد انتهى هذه المقاومة أو الثورة ليست عشوائية، مهما بدت كذلك، بل مرتبطة بمسيرة الطبقة السائدة، بدورها التاريخي، بالمهام التي يطرحها الواقع ومدى قيام الطبقة المذكورة بتحقيقها. هي إذن تقدمية بالتقييم العام، لأن غايتها الأفضل، أي حل المشكلات، سد النواقص، تأمين الحاجات... بهذا المنظور تكون كل طبقة وفئة مضطهدة ومستقلة تقدمية، وكل طبقة وفئة تسلطية واستغلالية غير تقدمية، ولاتخرج الرأسمالية عن هذه القاعدة.

بعد هذا نعود إلى موضوع الركود: في كل الأحوال لا يكون الركود والاستبداد وأي توصيف آخر مطلقاً، بل -لابدً- بصورة نسبية، هنا بالمقارنة مع نمط الانتاج الأوروبي. وقد كان ماركس يُعزّز ركود الشرق بالمقابلة مع تقدم البورجوازية الأوروبية. "الرأسمال كان هو المنطلق في دراسته للأنماط ما قبل الرأسمالية وفي المقارنة بين هذه الأنماط، من هذه الزاوية رأى ركود النمط الآسيوي، رآه أكثر الأنماط الما قبل-رأسمالية عناداً في التطور إلى الرأسمالية (١٧). هذا صحيح، غير أن قابلية الميودية للتطور (فرضاً على الأقل) إلى الاقطاعية، وقابلية الاقطاعية للتطور إلى الرأسمالية، هذه الخاصية الأوروبية لاتعني بالضرورة أن نمطي الرق والاقطاع بصورة مطلقة أكثر تقدماً من الآسيوية، إلا إذا اعتبرنا التطور إلى الرأسمالية هو قمة التطور، هو الهدف النهائي للبشرية؛ وهذه اديولوجيا بورجوازية غريبة عن الماركسية. مع ذلك قد يكون ماركس نفسه قد وقع بنظريته الآسيوية في هذا المطب، تحديداً لأن هذه النظرية جاءت في معرض المقارنة بين أوروبا وآسيا. لقد جاءت جواباً على مسألة: كيف يتميز نمط الانتاج الآسيوي عما سبقه. فالمقياس كان أوروبا الرأسمالية. ومثل هذه المقارنة تبقى ناقصة، لأن المرء هنا ينطلق من طرف معين للتعرف على طرف مفاير. بذلك تتعمّم خصوصيات الطرف القائس (أي الموضوع كمقياس)، في حين تختفي أو لاتبرز كفاية خصوصيات الطرف المقاس التي لاتجد موازيها في الطرف القائس، هنا: امكانية التطور إلى

(١٧) انظر كارل ماركس: الاشكال السابقة للانتاج الرأسمالي، في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانفلز، المصدر المذكور سابقاً، ص ١٢٥. انظر ايضاً: سوفري، ص ١٦، ٤٠. رايش بحول مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، في كتاب: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وانفلز، ص ٣٤.

الاشتراكية مثلاً. لكن ماركس أدرك بالأخير الفعل اللاتقديمي للاستعمار الرأسمالي، ووجد في المشاعة السلافية (وهي أخت الشرقية، أو "شرقية معدلة"^(١٨)) قابلية للتطور إلى الاشتراكية. وقد ذكر الياس مرقص هذا التحول في نظرية ماركس وانغلز (ص ٢٠٦، ١٥٢/١٥٣ و ص ١٤٨)، لكنه لم يأخذ بتبعاته، وبقي يعتبر الأنماط الشرقية رأكدة بصورة مطلقة، والأنماط الأوروبية قبل الرأسمالية أكثر تقدماً.

من السمات التي يذكرها ماركس لنمط الانتاج الآسيوي والتي يعتبرها سبباً للركود: الاكتفاء الذاتي الناجم عن جمع المشاعة القروية الآسيوية بين الزراعة والحرفة. هنا يبدو أن مصادر ماركس لم تكن موثوقة. فالتقارير الانكليزية الرسمية (قل: الامتعمارية)، التي استند إليها، كانت حصيلة أخطاء وتحريفات للحقائق^(١٩). على أية حال، ليس الاكتفاء الذاتي خصوصية آسيوية، بل سمة ماقبل رأسمالية. وربما يكون النمط الآسيوي أقل الأنماط الماقبل-رأسمالية امتلاكاً لهذه السمة، بالنظر إلى تقسيم العمل بين الرعاة في البوادي والفلاحين في القرى والحرفيين في المدن وإلى الحركة التجارية الناشطة في الامبراطوريات الآسيوية. وقد أشار الياس مرقص نفسه إلى أن أسلوب الانتاج الفيودالي (الاقطاعي الغربي) والآسيوي يتشابهان في سمة "الاكتفاء الذاتي"^(ص ٢٩٩)، وأن "العصور الوسطى الأوروبية مرحلة انتكاس حضاري كبير"^(ص ٣٢١). غير أن هذه المعرفة، رغم دلالتها الواضحة، لم تمنعه من ذكر الاكتفاء الذاتي كسبب للركود الآسيوي (انظر ص ٣٢٢، ٣٦٧ حاشية).

(١٨) ماركس، الاشكال السابقة...، ص ١٣٠.

(١٩) انظر اندرسون، ص ٧٣.

في الحقيقة كانت أول سمة اكتشفها ماركس وانغلز في نمط الانتاج الآسيوي هي فقدان الملكية الخاصة للأرض. وقد كان هذا الاكتشاف محيراً بالنسبة لمؤسسي الماركسية. فتكوينهما العقلي الاوروبي يحجب عنهما رؤية مجتمع طبقي دون ملكية خاصة لوسائل الانتاج، ورؤية تحرك تاريخي (تقدم) دون صراع طبقي. لذلك لم يجد ماركس للهند تاريخاً (٢٠). ومن هذا المنطلق الذي يربط التقدم بنمو الملكية الخاصة، يعتبر الياس مرقص النمط الآسيوي راكداً: "والتقدم - بقدر ما كان هناك تقدم بالمفهوم الماركسي: تقدم النمط الاجتماعي - كان باتجاه نمو الملكية الخاصة..." (ص ٢٩٥). ولهذا السبب - كما يقول - يتكشف النمط الآسيوي "عن ضعف مخيف في مواجهة عالم الملكية الخاصة وديناميكيته ومنجزاته (امبراطورية الفرس أمام أحرار مجتمع الرق الاغريقي وأمام جيش الاسكندر، الشرق الأدنى في مواجهة روما،... وخصوصاً آسيا وافريقيا وأميركا الهندية في مواجهة الزحف الاستعماري الحديث)" (ص ٣٠٤).

غير أن هذه الأمثلة ليست دائماً معبرة، إذ يمكن إعطاء أمثلة أخرى يتغلب فيها العالم الآسيوي على العالم الغربي: ففي ثلاثينات القرن السادس عشر استولى العثمانيون "على بلفراد، وأخضع الجزء الأعظم من هنغاريا وحوصرت فيينا نفسها. وفي هذه الأثناء كان قد تم اجتياح شبه جزيرة البلقان كله تقريباً. وتحولت اليونان وصربيا وبلغاريا والبوسنة وهنغاريا الشرقية الى مقاطعات عثمانية. أما مولدافيا، ووالاشيا وترانسلفانيا فكانت ولايات تابعة (تدفع الجزية) يحكمها صنائع مسيحيون وتحيط بها أقاليم خاضعة للحكم التركي المباشر

٢٠) انظر: النتائج المقبلة للحكم البريطاني في الهند (١٨٥٣)، في كتاب: ماركس/انغلز، في الاستعمار، دار التقدم، موسكو (دون تاريخ)، ص ٦٤.

على الدانوب والدنيستر. وكان البحر الاسود بحيرة عثمانية... وبلغت المملكة العثمانية ذروة مجدها في ظل سليمان الأول في منتصف القرن السادس عشر ، وأصبحت أقوى امبراطورية في العالم^(٢١). إذن، ليست الاجتياحات العسكرية والانتصارات الحربية مقياساً للتقدم أو الركود، ولادليلاً عليهما. ثم أين ديناميكية "عالم الملكية الخاصة" (أي الغرب) ومنجزاته، إذا كان بانتقاله إلى الشرق محتلاً ومسيطرأ يخضع لنفس نمط الانتاج في هذا الشرق، أي النمط الآسيوي؟ لا ننتذكر حكم البطالمة في مصر القديمة ونظام الدولة البيزنطية^١. في الحقيقة، النمط الغربي الوحيد الذي أخضع النمط الشرقي، فغير وبدل فيه، هو نمط الانتاج الرأسمالي، وبالتالي لا يمكن التحدث عن تفوق "عالم الملكية الخاصة" (الغربي) إلا بقيادة الرأسمالية.

يتساءل الياس مرقص : "هل انتهى ماركس إلى اعتبار عدم وجود الملكية الخاصة للأرض من العناصر الثانوية في مقولة الاسلوب الآسيوي؟". ويجب: "هذا يبدو لنا معقولاً، ولكنه ليس أكيداً" (ص ٢٠٧). نعم ، كان لابد أن يحدث مثل هذا التشوش الفكري، عندما اصطدمت النظرية بالواقع (في الصين تحديداً). ويؤكد الكاتب أن قوى الملكية الخاصة موجودة في المجتمعات الشرقية كما في الغربية، انما الفرق يكمن في أن هذه القوى لا تتجج في الشرق (انظر ص ٢١٠). هذا يعني، أن هذه القوى كامنة، غير متحققة. فكيف يمكن الحديث عن مفاعيل لقوى غير متحققة، فضلاً عن أنها غير مثمرة؟ إنه ليثير الاستغراب، ان الكاتب ، رغم جماعية الملكية وركودية النمط الانتاجي، يتحدث عن الصراع الطبقي في المجتمعات الآسيوية: "لقد عرف الشرق صراع الطبقات... إن مجتمعاً لا يعرف الملكية الخاصة يمكن أن يعرف

(٢١) اندرسون، ص ١٢.

الطبقات والاستغلال الطبقي وصراع الطبقات، وهذا هو مفهوم «الاسلوب الآسيوي». ولكن هذه الطبقات واستغلالها وصراعها تختلف عن الطبقات واستغلالها وصراعها في مجتمع الملكية الخاصة. مجتمع الرق، فالاقطاعي، خالبرجوازي... إن صراع الطبقات في الاسلوب الآسيوي صراع محدود، صراع من نوع آخر، لايفضي إلى حركة التقدم التاريخية (من ٣٩١/٣٩٢). لقد فرض الواقع القول بالصراع الطبقي في المجتمعات الآسيوية، لكن النظرية عجزت عن تفسير ذلك. وقد كان لاليناس مرقص من الأسباب ما لم يتيسر لماركس، كي يخالف النظرية الآسيوية أو يعدل فيها: المعارف المستجدة، ومصادر الثروات الشرقية (العربية). غير أنه بقي ضمن حدود تصورات ماركس وانفلز، التي رغم ما فيها من جهد عقلي وتجرد هوماني (انسانوي) لفهم هذه المجتمعات الغريبة وتاريخها الأثرب (بالنسبة لهما)، لم تخرج عن حدود قدرة العقل الأوروبي الغربي على فهم الظروف المفيرة، وخاصة خارج إطار مقولة الملكية الخاصة.

لذلك على وجه التقريب، توقف الكاتب عند العقدة الرئيسية، فهبدل أن يحاول حلها، عرضها بصيغة تساؤلين جديرين بالبحث والتفكير: ماهي العلاقة التناقضية بين القوى شبه الاقطاعية الفردية والمحلية وبين الاستغلال الحكومي للفلاحين المشاعيين؟ ماهي حقيقة التركيب التناقضي الذي يتألف من الدولة والجماعات القروية المشاعة وقوى التملك الخاص؟ (انظر ص ٢١٠). من المؤكد أنه بأدوات النظرية الآسيوية، كما نقلها الكاتب عن ماركس وفسرها، ما كان يستطيع الاجابة على هذين التساؤلين. فلا بد للتناقض من مسبب، وإذا كان هذا المسبب في الانماط الأوروبية هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، فماذا يكون في المجتمعات الآسيوية الفاقدة لهذه الملكية الخاصة؟ إنه «الحيازة الخاصة». وهذا ليس جديداً، فالمقولة الآسيوية تتضمنه. إنما

بحكم أن ماركس أوروبي، لم يستطع تقدير أهمية الحياة الخاصة في النمط الآسيوي. فاعتبر فقدان الملكية الخاصة وكأنه مشاعة بدائية. وهذا غير صحيح، إذ أن الحياة الخاصة تفعل فعلها في هذا النمط، كما تفعله الملكية الخاصة في النمطين العبودي والاقطاعي. فهي تساوي: حق التصرف بوسائل الإنتاج من حيث استثمارها وتوزيع عائدها، بتفويض من المالك الذي هو الهيئة الاجتماعية العليا (الدولة ومن يمثلها). حق التصرف هو حجر الزاوية في الأنماط الشرقية، كما هو حق الملكية في الأنماط الغربية. بدون مفهوم الحياة الخاصة لوسائل الإنتاج لا يمكن تفسير الصراع الطبقي، الذي وُجد والذي رآه ماركس وانفلز في المجتمعات الشرقية. إن أي سعي للسيطرة على مصادر النفع الخاص (على وسائل الإنتاج)، مهما بلغ في قوته وتأثيره، لن يكون في الظروف الشرقية (قبل الرأسمالية) سوى السعي إلى حق التصرف (الحياة الخاصة). ذلك لأن عنصر الملكية الخاصة للأرض غير موجود أصلاً وغير مدرّك، والمرء لا يسعى إلى شيء لا وجود له ولا يدركه. هكذا يكون التفكير المادي الجدلي.

- ج -

يشير الياس مرقص إلى أن مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، كما صاغه ماركس وانفلز، لا يمتدّ تماماً عن تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، وأن ما كتبه مؤسس الماركسية عن هذا التاريخ ليس كافياً لتكوين تصور كامل متكامل. يقول محذراً: "لا يجوز أن نستنتج حلول التاريخ العربي من نصوص ماركس وانفلز. إن ماركس وانفلز لم يقدموا في هذا المضمار سوى آراء قليلة، جزئية، معرّضة في كل لحظة للنقد

والقبول والرفض" (ص ٢٥٥). ويخلص إلى أنه : "من الخطأ أن نستنتج حلول المجتمع العربي وتاريخه من هذه النصوص القليلة لاتغلز... ولكن من الممكن والواجب أن ندرس هذا المجتمع وتاريخه، بالارتكاز على المنهج الماركسي..." (ص ٢٥٧). وبخصوص نمط الانتاج العربي، ليس من الصحيح برأيه : "أن نقحم التاريخ العربي في اطار القالب المشهور للمادية التاريخية. وليس من الصحيح أن نحصر هذا التاريخ في إطار «الاسلوب الشرقي للانتاج» بل الأفضل أن نجتمع أدوات المنهجين - اللذين هما جزءان من منهج واحد - (وأن نتقيد بالوقائع، أن نستقرئ كل الوقائع)" (ص ٢٥٥). وقد عبر عن هذه الوسطية للتشكيلات العربية (مابين النمطين الاوروبي والآسيوي) بقوله: "الانسان العربي والسامي" لا يخالف الالهة كما في ميثولوجيا الاغريق، ولا يركع أمام سابالا البقرة وهانومان القرد" (ص ٢٢١ حاشية).

انسجماً مع ذلك يجري الكاتب على مفهوم النمط الآسيوي تعديلات أو اضافات ، رآها متفقة مع ما عرفه من التاريخ العربي الاسلامي ، دون أن يخرج عن اطار كتابات ماركس وانفلز إلى مصادر معرفة مغايرة :ثلاث خصائص كبيرة تبرز في هذا التاريخ، ليس من شأنها بالطبع أن تخرج هذا المجتمع كلياً ولا جذرياً من المفهوم الآسيوي (نظراً لتوفر العناصر الأساسية: الأشغال المائية الكبرى، نظام الملكية حدود مبدأ التملك - ، ريع الارض، طبيعة الدولة)، ولكن من شأنها أن تعدل النموذج ، وقد أشار إليها ماركس وانفلز: أولاً، اجتماع البدو والحضر، اجتماع بيئات انتاجية مختلفة (وديان وأراض مروية، هضاب مزروعة، سهوب وصحار...). ثانياً، موقع العالم العربي بين أوروبا وآسيا (آسيا. افريقيا) واتساع القطاع التجاري ودوره (الغامض الذي لم يوضح حتى الآن بشكل كاف، كدور ممكن في الحركة التاريخية) وتعرض العالم العربي لفزوات خارجية مدمرة. ثالثاً، على أساس هذه

العوامل ذاتها، «الآسيوية» العامة (طبيعة الانتاج والملكية والدولة) والعربية الخاصة (الموقع ونتائجه العسكرية، واجتماع البدو والحضر)، تبلور «الظاهرة الدائرية» في حركة بسيطة من هبوط كبير أعقب ورافق صعوداً كبيراً. إن حركة الصعود والهبوط قد أصابت وتركزت وتجسدت في تغير الطاقة الانتاجية وتعداد السكان ، ولم تقتصر على السطح السياسي والأمجاد والنكبات العسكرية (ص ٢٢٠/٢٢١).

نستنتج من هذا الشاهد أن الكاتب لا يتصور الصراع الاجتماعي في النمط العربي ثلاثي الرأس، كما أشار سابقاً (انظر ص ٢١٠) بخصوص النمط الآسيوي، بل رباعي الرأس: الدولة، قوى الملكية الخاصة، الفلاحون المشاعيون، البدو. العنصر الاضافي هو : البدو. وهذا يستدعي تحديد أفقية و/أو شاقولية الصراعات بين هذه الأقطاب الأربعة، وبالتالي التفريق ووضع الحدود بين الصراعات الطبقيّة والصراعات "الأقوامية"، أي بين الصراع الاستغلالي والصراع الوجودي (الالفائي، بمعنى الابادي أو التهجيرى أو التخريبي). هنا نجد نقطة الانعطاف الحقيقية التي يفادر منها الياس مرقص خط التفكير الشيوعي الرسمي (في زمانه)، ليصل إلى فكر ماركسي قومي. وبالرغم من أنه لا يتنازل صراحة عن مقولة الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ (انظر مثلاً ص ٢٩٢)، فإنه عملياً يضع إلى جانبه محركاً آخر، هو الصراع بين الأقوام : "في المفهوم المادي للتاريخ، البشر لا ينقسمون إلى طبقات وحسب، افقياً إن صح التعبير. بل هم ينقسمون أيضاً. ومنذ البداية عمودياً، إلى قبائل وشعوب وأمم ودول... والانقسام الأول يفقد كل معنى لو كان شطباً على الانقسام الثاني" (ص ٢٢٥).

على هذا الجسر يصل الكاتب إلى تحديد فرق جوهري بين الغرب والشرق، هو اختلاف الصراعات الاجتماعية في كل منهما عن الآخر. وهذا لا يقدم لنا حجة جديدة لصالح النظرة الشائعية فحسب، بل

يدعوننا أيضاً للشك في مدى تكلف النظرة التوحيدية مع عموم البناء الفكري للكاتب. أقصد أن تمييز الكاتب بين الصراعات الاجتماعية في كل من النمطين الأوروبي الغربي والآسيوي، يتضمن منطقياً نفى النظرة التوحيدية لصالح النظرة الثنائية: "في النموذج الأول: صراع طبقات، صراع قوى وعلاقات إنتاج وأحزاب وبنى قومية مختلفة، صراع يسيّر عملية أفول ونشوء دائمة، فيها تموت المشاعية وينشأ مجتمع الرق، ويموت مجتمع الرق وينشأ المجتمع الاقطاعي، ويموت المجتمع الاقطاعي وينشأ المجتمع البرجوازي المصري وأمه ودوله القومية... في النموذج الثاني: صراع طبقات وسلالات وقبائل وأمم وأديان ومذاهب في تشكلات مختلفة. حلول سلالات محل سلالات هي الأمة الصينية ودولتها الامبراطورية، تغير السلالات والقبائل والشعوب الحاكمة في الشرق الأدنى القديم وفي الهند وفي الشرق والغرب الاسلامي، وظهور وتعاقب الأديان الكبرى البوذية والمسيحية والاسلام، وحركة تكون قومي للعرب والفرس والترك والفيتناميين وسواهم، تختلف عن شببعتها الغربية" (ص ٤١٠/٤١١).

إن اختلاف الصراعات بين الشرق والغرب جليّ للعيان، إنما ليس تماماً بالمضمون الذي أضفاه عليه الكاتب بالاستناد إلى ماركس وانغلز. فكما عرف الشرق صراعات عامودية (نتيجة الانقسام الأفقي لهذا المجتمع)، عرف الغرب أيضاً صراعات أفقية (نتيجة الانقسام العامودي لذلك المجتمع). التاريخ الأوروبي الغربي ملئ بالحروب بين الأقوام والممالك والمذاهب الدينية دون أسباب أو أهداف طبقية (هي مصيرية أو اقتصادية، لكن ليست طبقية). كذلك في أوروبا نجد ثورات العبيد في المجتمع القديم الرقي وثورات الفلاحين في المجتمع الوسيط الاقطاعي لم تقض إلى أكثر مما أفضت إليه نظيراتها في الشرق القديم والوسيط، لاهؤلاء ولا أولئك ورثوا ساداتهم. أستطيع القول

مبدئياً، إن الاختلاف الجوهرى بين هذين النوعين من الصراعات يكمن في :

١. رجحان أهمية الصراعات المصيرية على الصراعات الطبقية داخلياً وخارجياً أكثر من الغرب، بمعنى تقوى النزعة إلى المحافظة على المصير (الوجود الاجتماعي) نسبياً على النزعة إلى المحافظة على الوضع الاجتماعي الاقتصادي (النزعة الطبقية)، سواء تجاه الأعداء الخارجيين الطامعين بوجود أفضل (أقوام أخرى، قبائل بدوية)، أو تجاه الطبيعة القاسية (الجفاف) التي تتطلب تعاوناً متواصلاً على مستوى عال، أو تجاه الصراعات الداخلية (الطبقية) التي يمكن أن تهدد الوجود الاجتماعي بتخريب وتدمير وسائل الانتاج ومصادر العيش. ولقد قام الكاتب بالخطوة الاولى في هذا الاتجاه، عندما تحدث عن الانقسام العامودي للبشر، لكنه لم يتابع.

٢. في الظروف الأوروبية الغربية يتطابق شكل التصرف مع شكل الملكية، بينما يفترقان في الشرق. لذلك فالمسألة في الشرق ليست فقط مسألة "من يملك الأرض"، بل أيضاً "من يتصرف بها": طبقة أهل الدولة في المركز، المتنفذون المحليون، طبقة الفلاحين... بالرغم من أهمية حقوق التصرف، وأن الحالة المثلى بالنسبة للفلاحين هي امتلاكهم لهذه الحقوق، وحتى لو كانت بيد متنفذين محليين، فإن للدولة المالكة سلطة. فقد تفرض خراجاً عالياً وجباية عسفية، أو قد تكتفي بخراج معتدل وجباية متفهمة. في مثل هذه الظروف يكون الصراع الطبقي ثلاثي الرأس، كما ذكر الكاتب: الدولة المالكة، أصحاب حقوق التصرف، الفلاحون العاملون. وربما كان الكاتب يقصد بقوة الملكية الخاصة أصحاب حقوق التصرف المحليين هؤلاء، لكنهم في الحقيقة لا يملكون

ولا يمكن أن يسعوا إلى الملكية إلا من خلال الاستقلال عن المركز بدولة أو إمارة، فيملكون كهيئة (كدولة) وليس كأفراد. أما القطب الرابع الذي أضافه الكاتب إلى الثلاثي المذكور، أي البدو، فالصراع معهم ليس طبقياً، بمعنى أنه لا ينشأ عن علاقة انتاجية أو انتاجية استغلالية، بل هو صراع مصيري (مثلته مثل الاستعمار الاستيطاني).

٣. لذلك يظهر الصراع الطبقي في الشرق على أنه صراع ضد الدولة، باعتبار أن الطبقة العليا هي طبقة أهل الدولة، أو حتى ضد سلالة معينة باعتبارها صاحبة الدولة، والقضاء على أي منهما يستدعي القضاء على الأخرى (الدولة وأهلها). وقد يأخذ هذا الصراع لبوساً دينياً (مذهبياً)، كما هو معروف في الشرق والغرب. ولا يخفى أن الفرق الإسلامية مثلاً سياسية المنشأ (أي طبقية)، ثم كاي اديولوجيا استقلت مع الزمن عن أسبابها الأصلية المباشرة. هذا الاختلاف في طبيعة الصراع الطبقي يعود إلى أن الدولة الشرقية، كيفما كانت، تملك وتقوم كمالك بوظيفة اقتصادية أساسية (الاقتصاد المرفقي). بالتالي، فالثوار في الشرق يهاجمون الدولة، مثلما هم في الغرب يهاجمون طبقة الأسياد أو الاقطاعيين.

إن البنية الطبقية للمجتمع العربي الوسيط، والقديم لاتبدو واضحة للكاتب، كما هي ليست واضحة لانغلز وربما أيضاً لابن خلدون من قبله، بينما نجد المقرئ يعرضها بشكل علمي يدعو للإعجاب (٢٢).

(٢٢) انظر تقي الدين المقرئ: إغاثة الأمة بكشف الغمة، دار ابن الوليد ودار الجماهير، دمشق (١٩٥٦). انظر أيضاً كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، الفصل الثامن: السياسة والاقتصاد الطبقات الاجتماعية.

لذلك يتحدث الكاتب عن خاصيتين رئيسيتين، لافي التشكيلات العربية، بل كذلك في عموم تشكيلات النمط الآسيوي: ضعف التلاحم العضوي، والمعجز الحركي المتخذ شكل حركة دائرية (انظر ص ٢٦٦). هذا التصور ينقله الكاتب عن انفلز، الذي في مقال له عن تاريخ المسيحية (١٨٩٤) يقارن عرضاً بين الانتفاضات الشعبية في كل من "العالم المحمدي" والغرب المسيحي فيقول: "... هنا تكمن بذرة صدام يتكرر دورياً، فمساكن المدن يزدادون غنى ويزدهوا وتراخياً في تطبيق الشريعة. أما البدو، الذين هم فقراء وبالتالي ذوو أخلاق صارمة فإنهم يتاملون بمن الغيرة والطمع هذه الثروات والملاذات. ثم يتعدون بزعامه نبي، أو مهدي، لمعاينة الطقوس والايمان الصحيح واقتناء كنوز المرتدين كمكافأة. وبعد مضي مئة سنة، يضعون بطبيعة الحال في وضع هؤلاء المرتدين... كل هذه الحركات تلبس لباس الدين، ولكنها تتبع من أسباب اقتصادية. ومع ذلك فهي، حين تحرز النصر، تتيح للشروط الاقتصادية القديمة الاستمرار دون أن ينالها مساس. وهكذا تبقى الحالة القديمة بلا تغيير، ويعود الصدام دورياً. أما في الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي، فبالعكس، ليس اللباس الديني سوى راية أو قطاع لهجمات تضمن على نظام اقتصادي أخذ في الانهيار. وتنتهي الأمور إلى سقوط هذا النظام وقيام نظام جديد، وهكذا يتقدم العالم" (٢٣) (ص ٢٥١).

إن ما ينقله لنا الكاتب عن انفلز بخصوص العالم الإسلامي يبدو كأنه عرض لنظرية ابن خلدون. حتى تحديد زمن الدورة بمئة سنة وحصر الأمثلة بالعرب من العالم الإسلامي، وبالتحديد في شمال

٢٣) المقال منشور بالعربية في كتاب: ماركس/انفلز حول الدين، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٣٦-٢٥٧.

أفريقيًا، يذكرنا بذلك المفكر ونظريته عن العصبية (٢٤)؛ وهو الذي سبق أنغلز بما يقرب من نصف قرن. يدفعنا هذا إلى التساؤل عما إذا كان أنغلز قد اطلع على مقدمة ابن خلدون أو قرأ عنها. في هذه المسألة لايسعفنا الكاتب، بل إنه لم يشر إلى تشابه رأي أنغلز مع النظرية الخلدونية. على أن ثمة ثلاثة فوارق بين تصوري المفكرين: أولاً، نزح ابن خلدون - وهو العالم الديني بالمهنة اللباس الديني عن هذه الظاهرة، في حين أن أنغلز - وهو المادوي الجدلي - أعطى أهمية للبوس الديني. ثانياً، أعاد أنغلز الحركات المناوئة بشكل تبسيطي إلى بذخ المدن الغنية وطمع البدو الفقراء، بينما فسرها ابن خلدون تفسيراً علمياً (طليعياً)، بما يذكرنا بالقانون الفيزيائي عن الأواني المستطرقة: تهزم عصبية وتفسد بالحضارة والترف فتخلق فراغاً لقُدوم عصبية أخرى فتية مقدمة بحكم توحشها ويداوتها. هذا تفسير علمي، بفض النظر عن موافقتنا أو معارضتنا. ثالثاً، برأي أنغلز تتبع هذه الحركات من أسباب اقتصادية أما ابن خلدون فيرى أسبابها أكثر من اقتصادية: الوجود والمصير.

غير أن المسألة لا تكمن - في نظري - في تفسير الظاهرة "الدائرية" (أو "الدورية") بقدر ما تكمن في إثباتها كظاهرة عامة. صحيح أن القضاء على دولة شرقية ما قد يفضي إلى نشوء دولة أخرى على شاكلتها، لكن هذا ليس دائم الحدوث، ليس القاعدة. فهناك - كما نعلم - صراعات بين البدو والحضر وبين السلالات، وهناك أيضاً صراعات بين الفلاحين والحرفيين والمتكسبين من جهة وطبقة ارسقراطية الدولة من الجهة الأخرى. الثورة العباسية مثلاً أعادت الاعتبار لطبقة الموالى وحقت لهم المساواة. إن عدم دراسة التطورات الاجتماعية الاقتصادية المرافقة لتغير الدول في الشرق هو الذي قاد

(٢٤) مقدمة ابن خلدون، انظر خاصة ص (١٧١) من طبعة دار القلم، بيروت ١٩٧٨.

ويقود إلى ذلك الاستنتاج الخاطئ: دورانية الصراعات الشرقية على مدى آلاف السنين. هل حقاً إن نمط الانتاج في ظل الامبراطورية الفرعونية أو البابلية في العصور القديمة استمر إبان الخلافة العربية الاسلامية في القرون الوسطى، وورثته في العصر الحديث الدولة العثمانية رغم كل الثورات والحروب وتماقبات الدول؟ إن هذا لا يتفق مع خط تفكير انفلز نفسه، لأنه يتجاهل إضافة للصراعات التطبيقية ماركمه المجتمع من معارف وتجارب وتقنيات جديدة، يتجاهل تأثير القوى الانتاجية المتنامية على علاقات الانتاج، خاصة عند دوال الدول المهيمنة ونشوء دول جديدة، حيث يتوقع المرء أن تنهيا فرص جديدة لهذه القوى، سواء بالتأخر للأخذ بيد الغزاة البرابرة على طريق الحضارة أو بالتقدم لاعطاء المجتمع المضطرب في داخله دفعا حضارياً جديداً... من المؤكد تاريخياً، على سبيل المثال، أن نمط الانتاج في العالم العربي قد تغير منذ العصر السلجوقي عنه في العصرين الأموي والعباسي^(٢٥) كل مافي الأمر أن الدراسات في هذا المجال مازالت قاصرة جداً، وستبقى كذلك مادامت تبحث في التشكيلات الاجتماعية الآسيوية والعربية عما ألفته أو تعلمته في التاريخ الاوروبي.

في تمييزه لنمط الانتاج في العالم العربي أبرز الكاتب . كما بينا. أهمية التجارة الدولية. في ذلك رجع إلى ماركس: "في عصر محمد كان الطريق التجاري بين أوروبا وآسيا قد تبدل تبدلاً كبيراً. وكانت مدن جزيرة العرب، التي شغلت قبل ذلك قسماً كبيراً من التجارة مع الهند وغيرها، كانت في حالة من الانحطاط التجاري، الأمر الذي

(٢٥) انظر ابراهيم علي طرخان: النظم الاقتصادية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، اصدار وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨ .

أعطى دفْعاً جديداً (٢٣٦) (ص ٢٤٢). وأشار الكاتب إلى أن ماركس ذكر العلاقات بين الشعوب الزراعية والشعوب التجارية (فينيقيين، قرطاجيين) في العالم القديم (ص ٢٦٧/٢٦٨)، وذكر أن المروق البدوية هي أول من ينمي الشكل النقدي للتبادل، ذلك لأن كل ثرواتها هي أشكال منقولة، ولأن نمط معيشتها يضعها دائماً في تماس مع الجماعات الأجنبية ويتطلب تبادل المتفوجات... (ص ٢٦٨). وهذا صحيح، ينطبق تماماً على ظروف العالم العربي، الذي يضم جماعات زراعية وتجارية ورعوية، بالتالي من الطبيعي أن يتحول في هذه الظروف قسم هام من التجارة الخارجية، التي يتحدث عنها ماركس ومرقص، بحكم اتساع الرقعة الحضارية السياسية، إلى تجارة داخلية، وأن تكون هذه ناشطة في الأحوال الطبيعية (السلمية).

عند هذه النقطة ينحرف الانتباه ثانية إلى مقولة الاكتفاء الركودي: فهي إما غير صحيحة، أو أن الظروف العربية القديمة والوسيلة لا تنطبق على مفهوم النمط الآسيوي للإنتاج. غير أن الكاتب مصرّ على الاحتمالين معاً، كما سبق البيان، والطريف أنه يتقلب مرة إلى المبالغة في أهمية التجارة والتهوين من أهمية الزراعة في المنطقة العربية: "لنتذكر ملاحظة أنفلز، أن الإسلام دين متلائم مع سكان المدن العاملين في التجارة والصناعة ومع البدو الرحل. ويمكن القول، أن الطابع القومي العربي التاريخي القديم (الملامح النفسية العربية القومية) يجمع مركبة بدوية رعوية وتجارية، ومركبة مدنية تجارية وصناعة ووظائف وخدمات أكثر مما يشمل مركبة زراعية" (ص ٣٢١ حاشية). هذا، مع أن وجود الحضارات العربية القديمة والوسيلة ارتهن مصيراً بالزراعة: وادي النيل، ما بين النهرين، اليمن السعيد، الساحل المتوسطي...

(٢٦) من رسالة ماركس إلى أنفلز بتاريخ ١٨٥٣/٦/٢.

بعد كل هذا لا يجد الكاتب، في إطار الحديث عن تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، مفراً من طرح مسائل يراها كبيرة وما زالت تنتظر الحل، رغم النظرية الآسيوية والاضافة والتعديل عليها: "أولاً. إلى أي مدى يمكن، أو لا يمكن اعتبار التاريخ العربي الاسلامي امتداداً للتاريخ السابق، تربط بينهما مقولة كمقولة الاسلوب الآسيوي؟ إلى أي مدى يمكن اعتبار الاسلام ظاهرة انقطاع وثورة في ميدان علاقات الانتاج؟. ثانياً. إلى أي حد يتحول "الاقطاع" العربي العباسي إلى فيودالية مع تعاقب الأجيال؟ إلى أي حد يصبح حق الانتفاع الممنوح للأمرأء والولاة (على غرار ماكان يفعل أباطرة بيزنطية) ملكية وراثية في مناطق تهيم فيها المنشآت المائية؟... ثالثاً وأخيراً. إلى أي حد اجتمعت بعض مقدمات الرأسمالية والتهضة في التاريخ العربي قبل الفتح الاستعماري؟. تلك مسائل تعرضها وتحددها الماركسية، دون أن تحدد أو أن تقرض سلفاً حلولها" (ص ٣٢١/٣٢٢).

وفي مكان آخر يطرح الاسئلة التالية: "ماهو تاريخ نظام الملكية في المجتمع العربي الاسلامي؟ وهل لهذا النظام "تاريخ"، أي تصور جوهري؟ كيف وفي أية حدود اجتمع الاستغلال الطبقي بدون الملكية الخاصة ("اقطاعية من فوق" على حد تعبير الماركسي الهندي كوسابين) مع الاستغلال الطبقي على أساس من هذه الملكية ("اقطاعية من تحت"). الانشهد مدناً وجزراً في الملكية الخاصة، مع الازدهار والانعطاف في الدورة التاريخية الكبرى؟ وإلى أين وصل هذا المد والجزر؟ ألم يصبح الاقطاع العربي التركي السلجوقي، وإلى أي حد، اقطاعية فيودالية؟ ما هو تاريخ الملكية في مصر؟ ما هو تاريخ "الاقطاعية" في لبنان، وكيف تمفصلت هذه الاقطاعية مع الطوائف الدينية الخ." (ص ٣٩٠). هنا نلمح توجهاً ماركسياً حديثاً في فهم التاريخ الآسيوي، لا أصل له لدى ماركس وانفلز، يحاول التوفيق بين

النظريتين الأحادية والثنائية، فيعتبر النمط الآسيوي نوعاً من الاقطاعية أو "اقطاعية شرقية". إذ ذلك يبقى النموذج الاقطاعي هو الاقطاع الاوروبي. وقد تبنى هذا الرأي من الكتاب العرب فيما بعد نايف بلوز وطيب تيزيني وغيرهما .

.. د .

نوهنا سابقاً، أن الياس مرقص في تقييمه للنمط الآسيوي والمشاعة الآسيوية، الذي استند فيه إلى ماركس وانغلز، يبين امكانية أن تتقلب سلبيات هذا النمط في ظروف معينة إلى ايجابيات، بالتحديد أن يتحول الشكل الآسيوي إلى الشكل الاشتراكي، دون المرور بالمرحلة الرأسمالية وويلاتها . غير أن الايجابية الكبرى التي يبدو أن الكاتب وجدها في سلبية النمط الآسيوي تتعلق بالعنصر القومي الذي -بإياه - يتضمنه هذا النمط. وكما قد رأينا تلميحاً إلى ذلك في تأكيديه على انقسام البشر إلى طبقات وإلى أمم، وتفريقه على هذا الاساس بين الصراعات الاجتماعية في كل من الشرق والغرب .

قبل الشروع في تبين مفهوم الكاتب للقومية أود أن أستعرض بسرعة وإيجاز المفاهيم المتواجدة بهذا الخصوص في الأدبيات وفي الحياة السياسية العربية، الرسمية والشعبية على حد سواء. هناك أولاً المفهوم البورجوازي (القوموي) الذي يعتبر القوميات موجودة منذ الأزل وباقية إلى الأبد في كل مكان، فهي بالنسبة له مطلق. وقد تبنى هذا المفهوم، خاصة، الأحزاب البورجوازية الصغيرة العربية ، العروبية (قومية عربية) وكذلك القطرورية (قوميات قطرية). ثانياً، المفهوم الاشتراكي العلمي (الماركسي الاوروبي) الذي يرى أن القومية نشأت مع

نشوء البورجوازية وصمودها. فهي كإفكار وكيانات طارئة، محدودة بالزمان والمكان. وقد تبنت هذا المفهوم الأحزاب الشيوعية العربية عموماً، فتسببت في البدء لكل بورجوازية عربية قطرية قوميتها، ثم وعت فيما بعد (في منقطع السبعينات) أن هناك قومية عربية واحدة رغم تعدد البورجوازيات العربية بتعدد التجزئات للوطن العربي. ثالثاً، المفهوم الخلدوني (التراثي). وهو مفهوم لم يقل به ابن خلدون بصيغة واضحة محددة، ولكن يمكن اشتقاقه من نظريته التاريخية. بناء عليه تكون القومية نوعاً من العصبية، أو لنقل: تطوراً للعصبية برفعها من مستوى السلالة أو العشيرة أو القبيلة داخل المجتمع إلى مستوى عصبية لكامل الشعب الذي يؤلف المجتمع المعني، أي هي نقلة من عصبية معينة ضمن عدة عصبيات في الداخل (ضمن المجتمع) إلى عصبية موحدة للداخل تقف في مواجهة أو إلى جانب عصبيات الخارج. يستوي في ذلك أن تكون هذه العصبية المجتمعية على مستوى الوطن العربي (قومية عربية) أو على مستوى قطر عربي معين (قومية قطرية). ونجد أكثر معتققي هذا المفهوم بين المثقفين ذوي المناهل التراثية (جمال الدين الأفغاني مثلاً) وبين عامة الناس.

بخصوص المفهوم الماركسي يقول الكاتب: "إن النظرية الماركسية القائلة إن الأمة مقولة تاريخية لعصر الرأسمالية الصاعدة هي جزء لا يتجزأ من المادية التاريخية. وهي جزء لا يتجزأ من المادية التاريخية، لأنها جزء لا يتجزأ من نظرية نشوء المجتمع البرجوازي من المجتمع الاقطاعي وبالصرع معه. والمقصود إذن أوروبا ونموذج تطورها. عياناً، هذا يتفق (ونكاد نقول بمقدار ١٠٠٪) مع تاريخ فرنسا وكنكثرة (ص ٢٢٢). هذا يعني أن هذه النظرية لا تنطبق على الشرق. ويشير الكاتب إلى "أن الماركسية الستالينية المحلية (وأحياناً الأوروبية، الفرنسية والسوفييتية) أرادت أن تسحب هذا المخطط... القومي

الاوروبي على الشرق (الحاضر): العرب، فيتنام، افريقيا الغربية. وهذه العملية جزء من العملية الأوسع. سحب المخطط التطوري الاوروبي المعمم (تعاقب المراحل الاجتماعية الستالينية) على الشرق تكتفها وتجسدها وترفعها إلى أس ٢. وهي في رأينا خطيئة مميتة، في عصر الصدام بين الشعوب والامبريالية، عصر الماركسية اللينينية". (ص ٣٢٤). ويتعاطف الكاتب مع ماوتسي تونغ، عندما يؤكد عراقة الأمة الصينية (وشعب هان)، "دون التفات إلى نظرية ماركس - لينين عن الأمة كمقولة تاريخية لعصر البرجوازية الصاعدة، والتي هي جزء أساسي من "مخطط" المادية التاريخية الذي يجرد ويلغص ويعمم علمياً التاريخ الاوروبي، وهو المخطط الذي ومنه ستالين في عملية تعميم تتعدى حدود الموضوع لامبرر ولا سابق لها في تقاليد الماركسية. اللينينية". فيعتبر خروج ماوتسي تونغ على شمولية نظرية ستالين في الأمة، "عودة صريحة معلنة إلى تأكيد الحدود التاريخية الاوربية لـ "النظرية القومية" الماركسية، كجزء من عودة صريحة أو ضمنية إلى منهج المادية التاريخية وتعاليم ماركس وانفلز ولينين" (ص ٣٥٨).

كذلك ينتقد الكاتب المفهوم البيروجوازي للقومية، فيقول: "إن قسماً من الفكر القومي العربي قد واجه هذه الخطيئة (في نظرية ستالين-ب ع) بنوع من الصوفية القومية: الأمة العربية ليست بنت التاريخ، بل بنت الطبيعة، إنها أمة "أصلية". (وهذا يشبه ماقاله فيخته عن الأمة الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر)... وهذا الشطح المثالي احتجاج قاصر على عملية السحب "الماركسية" القاصرة هي أيضاً... غير أن قسماً من "الفكر القومي" العربي لم يخش من القيام بعملية سحب معاكسة: فكل الامم متساوية، تصعد وتهبط، ولكنها دائماً موجودة: كان هناك دائماً فرنسيون وايطاليون وانكليز وعرب وفرنس وصينيون وهيلين". (ص ٣٢٤/٣٢٥). ونقرأ في كتاب الياس مرقص عن

سامع الحصري : "المثالية تشويه جوهرى قوامه الانفصال والانقطاع والتباعد بين الفكر والواقع، بين الذات والموضوع. غير أن هذا الانفصال والانقطاع والتباعد ينبع من الواقع الموضوعي نفسه. والفكر القومي البرجوازي يتفق إلى حد كبير مع الحركة القومية المحلقة فوق الطبقات "الزائفة"، المدّعية الصفة اللاطبقية، أي مع الحركة القومية كما تريدها البرجوازية القومية. المغزى النظري والعملي لهذا التشويه هو إخراج الانتاج وعلاقات الانتاج والطبقات من التاريخ القومي، لصالح اللغة، الظاهرة اللاتبقية، القومية، شبه-السرمدية" (٢٧).

أما المفهوم التراثي (الخلدوني) للقومية فلا يأتي الكاتب على ذكره، ربما لأنه لم يبرز على سطح الحياة السياسية والفكرية العربية في الخمسينات والستينات (رغم أنه سابق في الوجود). غير أن لهذا المفهوم دعاة ليسوا قلة، إنما تلتبس فكرتهم القومية بالفكرة الدينية؛ أقصد أن الايديولوجيا الدينية لديهم تحتوي الايديولوجيا القومية، دون أن تلفيها. وأنصار هذا المفهوم يتفوقون عددياً على أنصار أي من المفهومين الآخرين، تحديداً لأنه تراثي، أي متوارث. ففي حين يكاد يقتصر تواجد المفهومين البرجوازي والماركسي على المثقفين وعموم المتعلمين المسيّمين، نلاحظ أن العامة تعتقد الفكرة التراثية عن الأمة والقومية. ومن البارزين، إن لم يكن أبرزهم، بين المثقفين الذين عبروا في العصر الحديث عن المفهوم التراثي الخلدوني: جمال الدين الأفغاني. في خاطرة عن المسألة الشرقية كتب الأفغاني: "لا تتكون الدول، ولا يخلص لها السلطان إلا بقوتين: قوة الجنس، التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم، ويكون فيه النمرة والعصبية والانحصار

(٢٧) الياس مرقص: نقد الفكر القومي-سامع الحصري، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦،

لجنسه. وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة، وتوحيد الوجهة وطلب الغلب بتلك القوة لن خالفهم فيها. فإذا أخذنا العرب قبل الاسلام، وجدناهم أمة فيها النجدة والبأس والقوة الجنسية. ولكن ماتيسر لها تكوين دولة، ولا قام لها سلطان يجمع الكل. ذلك لأن قوة الجنس توزعت في القبائل، فكانت كل قبيلة تجمع في نفسها من قوة الجنس كتلة صغيرة، تغالب فيها غيرها من القبائل. وعلى هذه الصورة لم ينتفع العرب كأمة من قوتها الجنسية، بل خسرت، لأنها وزعتها بدلاً من أن تجمعها، ووجهتها بنفسها عوضاً من أن تغالب بها غيرها، فكانت قوة الجنس في العرب، على هذه الحال، أشبه شيء بسلاح المنتحر^(٢٨). من الضروري، بخصوص هذا المقتطف من كلام الأفغاني، الانتباه إلى أن عبارة "جنس" تعني في عصر الأفغاني "الاثنية" (قوم)، وتقابل "العصبية" بجانبها الموضوعي (المادي، كبشر) لدى ابن خلدون^(٢٩). هذا يعني: الانتماء الأقوامي، بالتعبير الذي تفضله (العصبية بذاتها باللغة الماركسية). ومازلنا حتى الآن نستخدم رسمياً عبارة "جنسية" بمعنى الانتماء إلى دولة معينة؛ ومن الواضح أنها مشتقة من المفهوم الذي يستخدمه الأفغاني. أما عبارة "العصبية" فتأتي في سياق حديث الأفغاني بمعنى الولاء الأقوامي، أي الجانب الذاتي من العصبية لدى ابن خلدون (العصبية لذاتها باللغة الماركسية). إذن لم يأخذ الياس مرقص بأي من المفاهيم الثلاثة للأمة والقومية، بل خرج بمفهوم جديد، مستقى من نظرية النمط الآسيوي للاتناج، كما يذكر الكاتب نفسه:

(٢٨) المسألة الشرقية، في: حصاد الفكر العربي الحديث. هي القومية العربية، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٤٤/١٤٢.

(٢٩) انظر كتابنا: نحن والفيردار الحوار باللائقية ١٩٩٠، ص ٤٠.

من الواجب عند دراسة أي من المجتمعات "الآسيوية" الواقعية إعطاء المكان المستحق كاملاً للجانب القومي، للبنية "القومية" غير المنحلة في الاقتصاد، نقصد البنية اللغوية السلافية الحضارية" (ص ٣٢٢-٣٢٣). "ثمة قاسم مشترك بين الصين والعرب والهند الخ، يميزهم عن فرنسا وإنكلترة وإيطاليا وألمانيا الخ، في هذه "المسألة القومية"، التي يجب إعادة طرحها في ضوء الأسلوب "الآسيوي" ومجمل المنهج الماركسي" (ص ٣٢٣). ويؤكد الكاتب: "ثمة أمة صينية وأمة عربية وأمة فيتنامية قديمة، بل نقول: عريقة. إن مقولة الأسلوب الآسيوي والملاحظات "الشرقية" لماركس وانفلز ولينين تسوّغ كلياً هذا التأكيد. هذا من جهة، ومن جهة ثانية تسمح بإدراك الاختلاف مع النموذج القومي الأوروبي ووعي نقاط الضعف في تلاحم هذه الأمم "الشرقية" (ص ٣٢٦).

ثم يورد الكاتب نقاط القوة أو الضعف في الرابطة القومية لشعوب الشرق، وهي في كلا الحالتين نقاط الاختلاف عن النموذج القومي الأوروبي (انظر ص ٣٢٦، ٣٢٧): أولاً. إن هذا الأسلوب الآسيوي عامل تكوين وحماية لهذه الأمم الشرقية إلى جانب وحدة اللغة والأرض والملاحم النفسية والحضارة، وبالارتباط معها. ثانياً. لغاتها (يذكر الكاتب اللغتين الصينية والعربية) موجودة منذ تاريخ قديم. وهذا "العناد" للغة يفهم بالارتباط مع "عناد" الأسلوب الآسيوي. ثالثاً. إن التعاون البسيط و"الوحدة العليا" للإنتاج الآسيوي والدولة الآسيوية هو نوع آخر من "الحياة الاقتصادية المشتركة" للأمة باعتبارها مقولة للإنتاج الاقتصادي، نوع آخر يختلف عن "التكامل الاقتصادي الرأسمالي" ويبقى دونه من حيث التلاحم. رابعاً. دخلت لغات هذه الأمم (يذكر الكاتب مرة أخرى فقط اللغتين الصينية والعربية) في عمليات

تفرع لساني لفظي. خامساً. تحمل أمم الشرق في أحضانها وعلى تخومها (الجغرافية والتاريخية) أقليات متنوعة: قومية وشبه قومية وسلائية ودينية ومذهبية، بخلاف النموذج القومي الاوروبي. سادساً. إن عالم الهند ليس فقط عالماً من "الموالم الانتاجية الصغيرة" المغلقة على نفسها، بل هو أيضاً عالم من الاجناس واللغات والقوميات في اطار الوطن الهندي والحضارة الهندية. إن الهند يمكن أن تمثل الطرف الآخر، المقابل للمعكس، لنموذج التاريخ القومي الاوروبي.

يفهم من هذا الكلام أن لكل من أوروبا والشرق نموذجاً للتكون القومي يتناسب مع نموذج كل منهما في التطور الاجتماعي الاقتصادي. فلأوروبا (الغربية) نموذج في التكون القومي ، ترافق مع تطورها التاريخي من النمط الاقطاعي إلى النمط الرأسمالي. ولشعوب الشرق نموذج في الوجود القومي متوافق مع نمط إنتاجها الآسيوي. ولاشك أن هذا الرأي تكمن وراءه نظرة ثنائية واضحة الى التاريخ، لايفتر من ذلك أن الكاتب نفسه يرفض هذه النظرة بصرامة وبالاسم كما بينا من قبل.

ويعدم الكاتب نظريته القومية بأقوال ومواقف لماركس وانغلز ولينين وستالين وماوتسي تونغ. من ذلك بخصوص العرب يستشهد برسالة انغلز إلى ماركس المؤرخة في ٦/١/١٨٥٣، والتي جاء فيها : "إن طرد الأحباش حدث قبل محمد بزهاء ٤٠ سنة، وكان بشكل واضح، الفعل الأول للشعور (الوعي) القومي العربي المستيقظ، الذي حركته من جهة غزوات الفرس من الشمال التي اندفعت إلى مكة تقريباً.... إلا أنه يبدو لي أن الأمر يحمل طابع ردة بدوية ضد فلاحي المدن المتحضرين ولكن المنحطين الذين أصبحوا في ذلك الوقت جدّ منحطين في دينهم، وهو خليط، من عبادة للطبيعة مفسدة ومن يهودية ومسيحية

مفسدتين" (ص ٢٤٦) (٣٠). هذا الشاهد يذكرنا ثانية بأبن خلدون ونظريته. وما هذا الذي يسميه انغلز "شعوراً قومياً عربياً" (علماً أنه يمكن ترجمته أيضاً "شعوراً وطنياً") إن لم يكن العصبية العربية التي أثارها غزو الاحباش لقلب الجزيرة واستهذاه مكة والكعبة الشريفة؟.

بعد كل ما تقدم عن مفهوم القومية لدى الياس مرقص والمستقى كما يقول. من نظرية النمط الآسيوي للانتاج، لا يبدو لنا هذا المفهوم واضحاً إلا كحالة وسط بين المفهومين الاورويي الستاليني والبورجوازي العربي. وهذا غير كاف. لذلك علينا أن نطرح السؤال من جديد: ما علاقة نمط الانتاج الآسيوي بالتكون القومي في الشرق؟ أعتقد أن الكاتب قصد أن السلطة المركزية هي هذا النمط، باعتبارها الوحدة الجامعة، هي الأرضية المناسبة للتكون القومي، خلافاً للنمط الغربي العبودي والاقطاعي. هذا لا يعني أن المركزية وحدها كافية. فإذا صح أن النمط الاقطاعي نسبياً لامركزي الطبيعة، فإن النمط العبودي يتسم هو الآخر، إلى حد بعيد كالآسيوي، بالمركزية. بتقديري إن الأرضية التكوينية تتمثل بنوع معين من المركزية، تتمثل تحديداً بالوحدة الجامعة. هذه المشاعة الجامعة يفتقدها النموذج الغربي، إذ تحلّ محلها هيئة الاسياد أو الاقطاعيين الذين يملكون ويتسلطون على مشاعات ذلك النموذج. المشاعة (الآسيوية) المركزية تجمع كسلطة سياسية وعسكرية واقتصادية ما تقدر أن تجمعها من المشاعات الافرادية من حولها. غير أنه ليس هناك ضرورة تجعلها تقف عند تخوم المشاعات التي لا تشترك معها بروابط. وثيقة من حيث الجغرافيا واللغة والنسب (الأصل المشترك) والأعراف والعقيدة والمصالح

(٣٠) انظر نص الرسالة أيضاً في: مراسلات ماركس/انغلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار

دمشق ١٩٨١، ص ٨٧/٨٨.

الاقتصادية الخ، سوى أن تكون وحدة جامعة أخرى ذات قوة كافية للتوازن عند هذه التخوم بالضبط. وهذا مستحيل. إذن، عندما تقوم مشاعة مركزية، فإن قيامها عموماً ويصوّر نسبة أقرب إلى أن يتحقق بالجمع بين مشاعات ترتبط أصلاً بأوثق الروابط المذكورة، مع احتمالات ليست ضعيفة لأن تتضمن مشاعات نسبياً ضعيفة الارتباط، ولأن تبقى خارجاً مشاعات نسبياً قوية الارتباط. هكذا نرى المظلة المركزية في العالم الآسيوي، خلافاً للمظلة الأوروبية (وخاصة القطاعية)، تحفظ وتحمي إلى حد بعيد الروابط الجامعة بين المشاعات وتتهيأ أرضية مناسبة إلى حد معين لتكون قومي لاحق. والغريب أن الكاتب، رغم ذلك، يعتبر التكون القومي الشرقي أضعف تلاحماً من التكون الغربي.

مع ذلك مازال حوارنا مع الكاتب ينحصر في الشروط اللازمة، إنما غير الكافية، لتكوين أمة بالمفهوم الحديث. باللغة الماركسية نستطيع القول، إن الأمة العربية قد تكون وُجِدت "بذاتها" قبل العصر الحديث، أي موضوعياً من حيث الأرض واللغة والثقافة... الخ ضمن حدود الامبراطوريات الإسلامية منذ الدولة الأموية (أو قبلها) وانتهاء بالدولة العثمانية، لكنها لم تتواجد "لذاتها"، أي كوعي للذات القومية، قبل القرن الماضي. الأديولوجيا كانت دينية، وهوية العرب كانت إسلامية قبل أي شيء. وما زالت أثار ذلك باقية، تتجلى في مناقسة العصبية الدينية (والطائفية) للعصبية القومية، كما تناقشها عصبيات اقليمية وعشائرية وسلالية... الخ. بلغة ابن خلدون يمكن القول، إن العصبية العربية كانت تتضوي تحت جناح العصبية الدينية. وعندما تراخت الرابطة الدينية، بتأثير تسلط واستغلال القراء للعرب باسم الدين المشترك، وبتأثير الاحتكاك مع الغرب: من جهة الاستعمار، ومن جهة أخرى التطورات الثورية الحديثة، التي بدأت في أوروبا ثم

اجتاحت العالم، والتي اتسمت بالعلمنة والعقلنة والدُنْيوية والمكننة والذَرَهْمَة، برزت العصبية العروبية والعصبية المذكورة الاخرى (الكامنة أو المغطاة). أصبح الواقع مناسباً، بل داعياً وحافزاً، لأدلجة هذا الانتماء وهذه العصبية وتحزيبهما، وبالأحرى : لاعادة بناء الوعي بالانتماء القومي أو الوطني وتدعيم الولاء له فكرياً وعاطفياً وتنظيم وجهته العمل في سبيله.

هذا الربط بين الانتماء وأدلجة الانتماء إياه للوصول إلى القومية لم يقم به الكاتب، لذلك جاءت محاولته الرائدة في ايجاد مفهوم جديد للقومية غير مكتملة، أو لنقل: مازالت تعاني من ثغرات، فتعدّ منطلقاً لمفهوم وليست مفهوماً بعد. ربما كان نجح في هذه المحاولة، بغض النظر عن قبولنا أو رفضنا لها، لو أنه جمع بين المفهومين الماركسي والتراثي (الخلدونى)، أي لو استفاد من نظرية ابن خلدون في العصبية. لكن هذا لا يعني أن الكاتب لم يتأثر بالمفهوم التراثي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. من دلائل ذلك حديثه عن دور قریش والاسلام في توحيد العرب، واستشهاده بانغليز بخصوص الشعور القومي العربي... على كل كان يفترض بالكاتب كماركسي أن يتبنى في ذلك الوقت المفهوم الستاليني السائد. لكن العين النافذة للكاتب، وهي عين ماركسية شرقية، رأت ما لم يره أحد قبله من الماركسيين العرب.



أخيراً نتوصل من هذه الدراسة إلى أن الياس مرقص قد عرض وشرح بشكل نصوصي أمين آراء ماركس وانغليز بخصوص تاريخ الشرق الاجتماعي الاقتصادي، وخصوصاً نظريتهما حول نمط الانتاج الآسيوي. كان هو أول من قام بهذه المهمة الفكرية بين كتاب العربية. وقد التزم الكاتب بكتابات مؤسسي الماركسية لدرجة أنه جمع في

عرضه وشرحه عدة نظرات متباينة إلى تاريخ الشرق ونمط انتاجه؛ وبالأخص تنازعته نظرتان: أحادية معدّلة (توحيدية) يندرج بموجبها النمط الآسيوي كحلقة ضمن سلسلة التطور الاوروي، المعمّم ستالينياً على العالم ، وثنائية ترى التطور العالمي يسير على خطين اثنين لا يلتقيان إلا بهيمنة الرأسمالية على الشرق. وإذا كان ماركس وانفلز قد طوّرا أو عدلا أو غيرا على مدى ثلاثين أو أربعين سنة من عملهما الفكري هنا وهناك، إلى هذا الحدّ أو ذاك، في آرائهما، فإن الكاتب بتأثير النصوصية قد جمع ضمن دفتي كتابه مجموعة هذه الآراء دون اعتراض. لهذا استغرب شخصياً اتهام الكاتب إبان خلافه مع الحزب الشيوعي بأنه خرج عن الماركسية، ولا أجد تفسيراً لذلك أقرب من الظن بأن أولئك الذين اتهموه ماكانوا على اطلاع كاف على ماركس والماركسية. كان عليهم أن يتعلموا منه¹. ربما قنم الكاتب في هذا الاطار اضافة واحدة، وهي النظر الى التاريخ العربي الاسلامي باعتباره حالة وسطية بين النمطين الشرقي والغربي، ومع ذلك ليس دون الرجوع إلى الاستاذين الماديين التاريخيين. والمأخذ الكبير عليه هنا هو أنه لم يستفد من المصادر المحلية، أي أنه لم يرجع إلى التراث الفكري العربي، وفي مقدمته تراث أبي يوسف وابن خلدون والمقرئزي وغيرهم.

كان أبرز ما رآه الياس مرقص في النموذج الشرقي هي الركودية، مقابل الديناميكية في النموذج الغربي. تعود هذه الركودية، برأيه أو بتفسيره، إلى الطبيعة الاكتفائية للمشاعات الشرقية، في حين تتأتى الديناميكية الغربية من خلال الملكية الخاصة. إذ ذاك غابت عن عين الكاتب أهمية الحياة الخاصة، وتناقض الركودية مع الدور الفعال للتجارة في الاقتصاديات الشرقية، كما لاحظ هو نفسه مع ماركس. بالاضافة الى أنه يقارن النموذج الشرقي بالرأسمالية، ويعمّم نتيجة هذه المقارنة على كامل تاريخ الشرق والغرب، فيظهر من خلال النمط

الرأسمالي أن النمطين العبودي والاقطاعي أرقى حضارياً من النموذج الشرقي، لمجرد أنهما قادا إلى الرأسمالية. هذا رغم أنه، خلافاً لذلك، رأى مع ماركس أن النمط الشرقي أقدر على التطور إلى الاشتراكية. بناء على فكرة الركود الشرقي قيم الياس مرقص دور الاستعمار في المحصلة الأخيرة تقييماً إيجابياً، من حيث أنه - رغم كل جرائمه - حرك الركود الآسيوي وثورته ضد هياكله العفنة، وحتى ضد الاستعمار وضد الرأسمالية نفسها. في ذلك اعتمد الكاتب كالمادة على نصوص لماركس وانفلز، لكنه لم يكشف أنهما هبما بعد غيراً رأيهما جذرياً، بل وأنهما في النهاية فقدوا الأمل بالرأسمالية من أساسها. كما أنه استرشد في موقفه الفكري هذا بمفهوم إشكالي للتقدم.

أما أهم مساهمة لالياس مرقص في هذا المجال فهي محاولته من خلال نظرية النمط الآسيوي تطوير مفهوم للقومية يتوسط الفهم الأوروبي الماركسي والفهم المثالي العربي للقومية. غير أن هذا المفهوم الجديد بقي يعاني من ثغرات؛ ربما كان الكاتب تمكن من سدّها لو أنه استفاد من التراث الفكري العربي، أقصد نظرية العصبية في المقام الأول. على كلٍّ لم يدع الكاتب أنه توصل في هذه النقطة أو غيرها مما بحثه أو ناقشه إلى أجوبة نهائية، بل إنه طرح مراراً أسئلة عديدة، رآها جديرة باهتمام وجهود المفكرين العرب. وهي مازالت تحظى بهذه الجدارة بعد رحيل الكاتب. وكما كان الياس مرقص رائداً في نقل النظرية الآسيوية إلى العربية وتبنيها ضد التعاليم الستالينية المهيمنة وقتذاك، كذلك وبالارتباط مع ذلك كان رائداً في الجمع الخلاق بين الماركسية والقومية العربية. وكان حظه مثل أي رائد صادق شجاع أن اعتبره الشيوعيون قومياً، والقوميون شيوعياً. فمانال حظوة حقيقية لاهنا ولاهناك. لكنه كان مخلصاً لقناعاته، زاهداً بمثل هذه الحظوات. حزيران ١٩٩٢

نظرية الاقطاعية الشرقية لدى نايف بلوز

في مساهمته الصغيرة، إنما الهامة جداً ، يرى نايف بلوز^(١) أن الحضارة العربية الاسلامية شقت طريق النماء والازدهار في اطار ما يُعرف بـ " الاقطاعية الشرقية". وقد هيمنت العلاقات الاقطاعية في بلدان الخلافة (العربية الاسلامية) من القرن الخامس حتى مطلع القرن العشرين. هذا يعني أن الكاتب يعتبر أن العلاقات الاقطاعية قد هيمنت قبل قيام الدولة العربية الاسلامية بقرنين، وبالتالي فهي متزامنة مع التطورات الاوروبية، بل ومرتبطة بها في أحد جانبيها: "إن تطور الاقطاعية في الشرق، قبل الاسلام وفي زمن الخلافة كان ثمرة

♦ نشرت في مجلة: الفكر الديمقراطي (قبرس)، العدد ٦، ربيع ١٩٨٩، ص ١٤١ - ١٥٥. وقد أغفلت المجلة نشر حواشي الدراسة.

(١) نايف بلوز: بعض الملامح الحضارية للاقطاعية الشرقية في ظل الخلافة العربية، في دراسات عربية، العدد ١، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٢، ص ٤ - ٢١.

لتفكك العلاقات البطيريركية الآسيوية من جهة ونتيجة لانتهيار علاقات العبودية الرومانية المتطورة من جهة ثانية" (ص ٥). مع الانتباه إلى أن الكاتب يحدد بداية عملية الانتقال إلى العلاقات القطاعية في العالم بالقرن الثالث قبل الميلاد وذلك في طريقتين: في بعض البلدان بعد انهيار نظام العبودية الروماني، وفي بعض البلدان الأخرى بعد تفكك العلاقات البدائية البطيريركية. بذلك يتناول الكاتب الأمر جغرافياً، أي يتحدث عن البقعة الجغرافية التي تكونت عليها الحضارة العربية الإسلامية، بينما نحن نميل إلى الانطلاق من منبع هذه الحضارة (الجزيرة العربية) والتوسع معها على بقية العالم العربي. فالتشكيلة الاجتماعية العربية الإسلامية لم تكن وليدة البيزنطية والساسانية، مهما تكن قد تأثرت بهما أو ورثت من تركتيهما. ومع ذلك، لا الامبراطورية الساسانية ولا الامبراطورية البيزنطية كانت عبودية، وبالتالي لا يمكن أن تكون الدولة العربية الإسلامية ثمرة لانتهيار العلاقات العبودية. من ناحية أخرى شرعت ما يسميها الكاتب "اقطاعية شرقية" بالزوال مع دخول الاستعمار الغربي إلى هذه المنطقة، أي منذ القرن التاسع عشر، وخاصة منذ نصفه الثاني.

يرى نايف بلوز أن خصائص القطاعية تختلف من بلد لآخر، لكن "ثمة ملامح مشتركة للبنية القطاعية ولتطورها في معظم البلدان الآسيوية والشرقية ولامح مشتركة لبنية القطاعية الغربية". هو يؤكد إذن على وجود نوعين من القطاعية: اقطاعية شرقية، واطقطاعية غربية، علماً أن القطاعية عموماً تتميز في نظره بـ:

- ١ - زراعة الأرض هي وسيلة الانتاج الأساسية.
- ٢ - ملكية الأرض الرزاعية لاتعود لمن يزرعها بل لأسياد يعرفون بالاططاعيين.
- ٣ - تقوم بين هؤلاء الاططاعيين والفلاحين الذين يعملون في الأرض

علاقات الاستثمار القطاعي فيقدم الفلاح هؤلاء ريعاً قطاعياً لقاء تصرفه بالأرض. وهذا الربح القطاعي هو فائض الانتاج الذي يُقدم للقطاعيين، ويظهر بأشكال أساسية ثلاثة: ريع العمل أو السخرة، الربح العيني أو الفريضة العينية، الربح النقدي أو الفريضة النقدية (ص ٤٠٥). من خلال هذا المرض لمميزات القطاعية بصورة عامة وبالمقارنة مع ماسياتي من ملامح القطاعية الشرقية، يظهر أن الكاتب يعتبر القطاعية الاوربية هي النموذج القطاعي، وبالتالي تكون القطاعية الشرقية. كما نستنتج. حالة خاصة متفرعة عن الحالة العامة المتمثلة في القطاعية الاوربية الغربية.

كما يبدو، يعمل نايف بلوز مع بعض الباحثين "إلى اعتبار القطاعية الشرقية تطوراً لاحقاً لطراز الانتاج الآسيوي الذي تتحدد به ملامح المجتمع الطبقي الباكر في الشرق". فطراز الانتاج الآسيوي هو "أول مجتمع طبقي عرفته البشرية"، "هو تشكيلة اقتصادية للمجتمع نشأت في أعقاب انحلال المجتمع البدائي، بل في أحشائه". الأساس الاقتصادي له "هو الجماعات الريفية الحرة التي تملك الأرض ملكية عامة مشتركة" (ص ٥). على هذا الأساس يكون نمط الانتاج الآسيوي في نظر الكاتب مرحلة انتقالية من المجتمع البدائي البطريركي إلى المجتمع القطاعي الشرقي: "لقد نشأت في الشرق مع ظهور التمايز الاجتماعي وفي قلب علاقات الانتاج الآسيوي "سلطة عليا" أخذت تشرف على الجماعات الريفية. وكانت هذه السلطة بمثابة دولة تنفذ مهمات مركزية مشتركة لهذه الجماعات مثل فتح الترع والاقنية وتنظيم مجاري الانهار وقيادة الحرب الخ... لقد تحولت هذه السلطة المركزية إلى سلطة طبقية مستبدة Despotie وتحول موظفوها إلى طبقة مستثمرة" (ص ١/٥). "والقطاعية الشرقية قد اتصفت بالاعتماد على الري الاصطناعي

ويوجد بقايا عبودية، كما اتصفت بوجود بعض خصائص الجماعة الريفية البطريركية التي ظلت قائمة في قلب العلاقات القطاعية والتي تكيفت أكثر فأكثر مع أسلوب الاستثمار القطاعي". بالمقابل فإن القطاعية في الغرب "نشأت وتطورت قبل كل شيء بعد تفكك علاقات العبودية في المجتمع الروماني" (ص ٦). إذن، ليس هناك مرحلة عبودية شرقية، وإن كانت قد وجدت إلى جانب الجماعات الريفية الحرة بدايات للعلاقات العبودية، إنما منزلية بالدرجة الأولى (نتيجة الحروب والديون)، كما وُجدت في الوقت نفسه علاقات تبعية قطاعية أو شبه قطاعية. غير أن الكاتب يقرر بعد ذلك، أنه "بصورة عامة كانت الحاجة إلى العبيد في الشرق أكثر منها في الغرب" (ص ٧). وهنا نجد ثغرة، فالقناعة (القطاعية الغربية) تتضمن عنصراً عبودياً أساسياً، بل هي "عبودية الأرض". فإذا كانت الحاجة إلى العبيد في الشرق حاجة خدمة، فإنها في الغرب كانت حاجة إنتاجية وخدمية.

هكذا عاد نايف بلوز فالفى الأصل العبودي المتخيل للتشكيلة العربية الإسلامية. وهذا يقودنا إلى التساؤل عن مدى صحة تسمية "القطاعية الشرقية"، ما دامت التشكيلة المذكورة بأصلها الآسيوي تختلف نوعياً عن التشكيلة القطاعية عموماً أو الأوروبية ذات الأصل المشاعي أو العبودي. بغض النظر عن ذلك، هل نفهم من الكاتب أن الطراز الآسيوي يقابل المرحلة العبودية في أوروبا وأن القطاعيتين الشرقية والغربية متزامنتان؟ أم أن القطاعية الشرقية تنطوي زمنياً مرحلتين العبودية والقطاعية الغربية؟ هذا ليس واضحاً من النص الذي بين أيدينا. ثمة جملة غامضة ترجع الاحتمال الثاني: "وحين أصبحت علاقات العبودية أو القطاعية أساسية وحاسمة دخل المجتمع ككل إما في مرحلة العبودية (المجتمع الروماني) أو في مرحلة القطاعية (القطاعية الشرقية)" (ص ٦). إذا صح تخميننا، عندئذ

يكون "طراز الانتاج الآسيوي"، برأي الكاتب، مرحلة انتقالية من المجتمع المشاعي (اللاطبقي) إلى المجتمع الطبقي الشرقي (وهو الاقطاعية الشرقية). وهذا التفسير يتفق مع تعبير "البطريكية الآسيوية" الوارد ذكره على لسان الكاتب سابقاً، كما يوضح المقصود بـ "المجتمع الطبقي الباكر في الشرق". عندئذ يكون طراز الانتاج الآسيوي هو طراز انتاج المجتمع العربي الجاهلي.

يرسم نايف بلوز ملامح الاقطاعية الشرقية فيذكر أولاً "ملكية الدولة (أو الخليفة) الاساسية للأرض والماء وما يرتبط بذلك من اعتماد على الري الصناعي". من هنا مركزية الدولة الاقطاعية؛ وهذا الملمح هو "استمرار اقطاعي للسلطة المركزية في طراز الانتاج الآسيوي" (ص٦). كذلك يعد الكاتب "ضرورة الري الاصطناعي" من العوامل التي تخضع لها الاقطاعية الشرقية (ص٧). على أنه إلى جانب الملكية المهيمنة لدولة الخلافة "نشأت الى جانب ملكية الدولة للأرض أشكال أخرى للملكية الأرض (ما عرف آنذاك بالملك والوقف والاقطاع)" (ص٧). ونود أن نضيف الملكية المشاعية، وهي ملكية القبيلة أو القرية أو السلالة ككل، وتختلف جوهرياً عن ملكية الدولة أو الاقطاعيين أو الافراد أو الاوقاف. وسوف نرى الأهمية القصوى التي يعطيها الكاتب لملكية الدولة ولوظيفتها الاقتصادية المتمثلة في صيانة وسائل الري الاصطناعي، والقيمة الإيجابية التي يجدها في مركزية الدولة عموماً، على النقيض من كثير من المؤلفين الذين رأوا في ذلك تحديداً أصلاً "للكود الآسيوي".

ثمة علامة فارقة أخرى للاقطاعية الشرقية يجدها بلوز في "سيطرة الريع العيني وغياب ريع العمل" (ص٧). غير أن الكاتب يساوي بين ريع العمل والسخرة، في حين أن "الاقطاعية الشرقية" قد عرفت جيداً السخرة، وأن اختلفت أشكالها وقسوتها على الفلاح بين

عهد وآخر. أما ريع العمل بمعنى قوة عمل الفلاح المبذولة على الأرض المخصصة بكامل جنايتها للاقطاعي^(٢)، فهذا لم يعرفه الشرق الاسلامي. في الملمح الرابع يساوي الكاتب بين الضريبة والريع العقاري، فيقول: "إذا كانت الدولة هي المالك الأساسي للأرض فالضريبة التي تجبها الدولة تتطابق مع الريع الاقطاعي" (ص ٧). هذا صحيح جزئياً فقط. فالضريبة غير الريع العقاري. الريع العقاري هي دولة الخلافة هو الخراج الذي يمثل حصة المالك (الدولة). أما الضريبة على الأرض فهي العشر، وثمة ضرائب أخرى. بهذا الصدد نقرأ لدى جرجي زيدان: "وهكذا كان شأن الأرض في الممالك القديمة، فالأرض للملك والأهالي إنما يتمتعون بريعتها وللحكومة حصة من ذلك الريع وهو الخراج"^(٣). وقد تبع خطأ التسوية بين الضريبة والريع

(٢) انظر بهذا الخصوص مقدمة رودني هلتون لكتاب: الانتقال من الاقطاع إلى الرأسمالية، ترجمة عصام خفاجي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩، خاصة ص ٣٣ وما بعد.

(٣) جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، المجلد الأول، دار مكتبة الحياة، بيروت (دون تاريخ)، ص ٢٢٣. تتكون موارد بيت المال في أيام العباسيين مما يلي: الصدقة أو الزكاة، الجزية، الخراج، المكوس، الملاحات والإسماك، أحشار السفن، أخماس المغانم (أي المناجم)، المراسد (الجمارك)، غلة دار الضرب، المستغلات، ضرائب الصناعات وغيرها. انظر جرجي زيدان، المصدر السابق، ص ٣٢٤ - ٣٢٥. وتعتبر ضريبة الأرض العشرية زكاة. ولأن الخراج والعشر من طبيعتين مختلفتين، المورد الأول حصة المالك والمورد الثاني ضريبة، فإنهما يجتمعان. انظر بهذا الشأن: كتاب الاموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨١، ص ٨٨ - ٩٥. انظر أيضاً: عبد القادر زلوم، الاموال في دولة الخلافة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣، ص ٥١. وتجدر الإشارة بخصوص الشاهد المأخوذ من جرجي زيدان إلى أن الكاتب يعتمد بالريع الخيبرات التي تقدمها الأرض، ولا يستعمله بمعنى المصطلح الاقتصادي المتعارف عليه حالياً.

خطاً التسوية بين الشكل الحقوقي للأرض والتابعة الدينية للفلاح؛ "إن نظام الفرائض المختلفة الذي يخضع له الفلاحون كتعبير حقوقي عن تبعيتهم الاقطاعية يقوم على: ١ - المشر للمسلم". (ص ٧) لكن هذا لا يكون إلا في حال كون الأرض ليست ملكاً للدولة، أي فقط في حال أن الأرض غير خراجية. ٢ - الخراج، ضريبة الأرض على النمي وغير المسلم". هذا غير صحيح، الخراج مفروض على الأرض الخراجية، بغض النظر عن دين من يعتملها، سواء كان فلاحاً ذمياً أم فلاحاً مسلماً^(٤). ٣ - الجزية ضريبة الاشخاص الذميين^(٥). وقد نسي الكاتب الاشارة إلى أنه يقابلها الزكاة على المسلم، ولانعني بذلك مساواة الضريبتين.

في حديثه عن ملامح الاقطاعية الشرقية والعوامل المؤثرة فيها يشير نايف بلوز إلى تفوق "الاقطاعية الشرقية" على الاقطاعية الغربية. في هذا القسم المثير للاهتمام والاعجاب مما من دراسته يبين الكاتب تجليات التفوق الشرقي، ويقوم بشكل مكثف ومعمق بتعليل هذا التفوق، مقدماً بذلك نظرياً إضافة هامة في هذا المجال^(٦) يقول الكاتب: "وإذا ما قارنا بين تطور الاقطاعية الشرقية وبين تطورها في الغرب نجد أن الاقطاعية الشرقية في ظل الخلافة قد عرفت درجة هي تطور انتاجية العمل أرقى مما عرفه الغرب. ويتجلى هذا الرقي في توسع الانتاج الحرفي وتنوعه وتحسن المنتجات الحرفية وفي اتساع

(٤) انظر ابن رجب؛ الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحديث، بيروت ١٩٨١، ص ١٤-١٥. انظر أيضاً زلوم، المصدر السابق، ص ٤٨ - ٥٠.

(٥) ممن تطرق إلى هذه النقطة أيضاً روجيه غارودي، لكنه لم يبحث منهجياً في الاساس النظري لهذا التفوق، بل أعطى فقط بعض الامثلة الملموسة على ذلك. انظر كتاب؛ في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل الموا، منشورات هريديات، بيروت - باريس ١٩٧٨.

مجالات التجارة الداخلية والخارجية "والعالمية". كما يتجلى في بروز الاقتصاد النقدي الذي وجد في تطابق الربيع العقاري مع ضريبة الدولة أساساً ثابتاً لازدهاره" (ص ٨/٧). ويقول أيضاً: "عرف الانتاج الحرفي والسلمي والاقتصاد النقدي تطوراً ملحوظاً في زمن الخلافة. ولقد وجدت المدن الشرقية التي تطورت في الماضي مجالاً للتفتح والازدهار، بل إن بقاء المدينة وازدهارها ونشوء مدن جديدة كان سمة من سمات الاقطاعية الشرقية زمن الخلافة" (ص ٧). هذا نابع من ريفية الاقطاع الغربي ومدينة الحضارة العربية الاسلامية، إذا صح هذا التعبير. أقصد بذلك أن الريف كان خاضعاً للمدينة في الشرق، بينما كانت المدينة هي الخاضعة للريف في مجتمع الاقطاع الغربي.

كما ذكرنا، كان أهم ما قدمه نايف بلوز في الدراسة التي بين أيدينا هو تبيان الأسس التي قام عليها التقدم الاقتصادي العظيم للدولة العربية الاسلامية. وفيما يلي سنحاول استخلاص هذه الاسس واعادة تبويبها وصياغتها :

أولاً. المركزية: ان دولة الخلافة قد عززت دعائم المركزية الاقطاعية التي لعبت فيها ملكية الدولة دوراً حاسماً والتي وحدث الشرق فعلاً فورثت الحضارات والمدن القديمة وقضت على الفوضى والتمزق الاقطاعيين السابقين. وقد ظلت الخلافة عاملاً مهماً في تطور القوى المنتجة في كل الفترة التي كانت فيها قادرة على تثبيت دعائم المركزية والتغلب على الميل إلى البعثرة والتجزئة الاقطاعية" (ص ١٤). وإذا كان سمير أمين يجد في هذه المركزية عند حد معين سبباً في الركود ثم التخلف، فإن بلوز يعطيها قيمة مطلقة، كما فعل أيضاً طيب تيزيني. وسنعود إلى هذه النقطة.

ثانياً. النظام الخراجي: "... العمل (العمل المنتج) هو مبدئياً أساس الملكية الفعلية أو على الأقل أساس حق التصرف بها ... إن

الفلاحين الأحرار كانوا يتصرفون بالأرض كأنها ملك لهم لقاء دفع الضريبة عنها، أما المالك الأعلى فهو الدولة الممثلة الله والجماعة... "الانتاج المادي الزراعي كان لا يناط بعبيد يملكهم سيد العبيد بل بفلاحين أحرار، مبدئياً وشخصياً، وتتفاوت نسبياً درجة خضوعهم وتبعيتهم للمالك الاقطاعي (الدولة، الفرد) بتفاوت التعبير المالي الضريبي عنها (مقدار الخراج والجزية الخ...)..." وثمة دائماً مجال مفتوح لتبديل الضريبة بضرية أخرى وتبديل علاقة التبعية الاقطاعية بعلاقة تبعية أخرى ذات شروط أفضل (أو أسوأ) أو بعلاقة يختفي فيها في الظاهر الخضوع الاقطاعي. وإذا كان هناك تطابق بين الضريبة والريع الاقطاعي فقد كان دخول الفلاح في الاسلام واسطة تنقلب معها علاقة الخضوع الاقطاعي الظاهرة إلى علاقة جديدة ينتظم فيها المؤمن الجديد عضواً حراً تماماً في داخل الجماعة الاسلامية وتحل محل الخراج والجزية غير المحدودين ضريبة العشر فحسب، وهكذا تبلغ علاقة الاستثمار الاقطاعي حدداً الأدنى آنذاك. ان الدخول في الاسلام يمثل بهذا المعنى هزاً وضعفعة لملاقات التبعية الاقطاعية... هذه المرونة في تحديد وضع الخضوع الاقطاعي تختلف كلياً عن علاقة العبودية الثابتة حيث لاتجد في الظروف العادية امكانية للانتقال من حالة العبودية إلى الحرية (ص ١٤ - ١٥).

لقد أصاب بلوز في أن النظام الخراجي أرقى من العبودية، ونحن نضيف أنه أرقى من الاقطاع أيضاً، من حيث أنه أقدر على تطوير القوى الانتاجية: فلاحون أحرار نسبياً يمتثلون أرضاً يتصرفون بها بتقويض من الدولة المالكة لقاء حصة من الانتاج يقدمونها بهذه النسبة أو تلك. "والواقع أن الملكية الفردية الخاصة التي عرفها مالكو العبيد والأرض والمال في العالم اليوناني الروماني لم تعرف في الاسلام... هذه النظرة... لاتقبل بالملكية مع اساءة التصرف والاستهتار بمصلحة

الجماعة (بل تجيز في مثل هذه الحالة المصادرة)" (ص ١٥). غير أن الكاتب يبالغ في تقدير هذا النظام، إذ أن تقدميته وإنسانيته النسبيتين لم تصلا بأي شكل إلى أن يكون العمل المنتج هو أساس "الملكية الفعلية". فالمالك "الفعلي" ليس الفلاح، بل من ينوب عن الدولة (المالكة الحقوقية)، وهم رجال الدولة. وإمكانية تعديل علاقة الاستغلال والاضطهاد موجودة فعلاً، ولكن ضمن حدود أضيق بكثير مما يتصور الكاتب. فكما قلنا، لا يتغير الوضع الحقوقي للأرض بتغير فلاحها: الأرض الخراجية لا تصبح أرضاً عشوية بمجرد إسلام فلاحها الذمي، كما يظن الكاتب، فالأرض الخراجية ملك للدولة والأرض العشوية ملك خاص. أقصى ما يمكن الحصول عليه مالياً هنا هو الانتقال من دفع ضريبة الجزية إلى دفع ضريبة الزكاة في حال دخل الفلاح الذمي في الإسلام، إلى جانب الارتقاء الاجتماعي النسبي الذي يحققه المسلم الجديد. وعلى أية حال يبقى الفلاح، كما ينوّه الكاتب، "هو المستثمر والمضطهد الأساسي في عالم الخلافة" (ص ١٥).

ثالثاً. دور المدينة: "... حضارة الاقطاعية الشرقية المركزية لم تعتمد في عصر الخلافة على الزراعة كأساس اقتصادي وحيد، بل اتسمت -كما تبين لنا- بأنها حضارة تجارية أيضاً، يلعب فيها اقتصاد المدينة (الحرفة، الانتاج السلعي، التجارة الخ...) دوراً هاماً" (ص ١٥/١٦). ويرتبط دور المدينة المتميز في "الاقطاعية الشرقية" بمركزية الدولة ووظيفتها الاقتصادية. ولاشك أن اقتصاد المدينة أرقى من اقتصاد القرية، يكفي أن تقسيم العمل يكون بالضرورة أكثر قوة ورسوخاً واتساعاً. كما أن المفتحين الحرفيين والتجار يجدون في رجال الدولة وأسراهم مستهلكين من طراز عال ينشطهم ويدفعهم إلى مزيد من التطوير والاتجار مع الخارج. وكان سمير أمين قد بالغ كثيراً في أهمية التجارة ودور التجار على حساب الزراعة والفلاحين. أما نايف

بلوز فانه أعطى لكل من الزراعة والتجارة الأهمية التي تبوّتها في الدولة العربية الإسلامية. وعلى النقيض من سمير أمين، وجد توافقاً بين تطور الزراعة وتطور التجارة (ص ١٢).

رابعاً، **الحركية الطبقيّة**: "إن ما كان يميّز العلاقات الاجتماعية في الخلافة حقوقياً وشرعياً ليس التمييز الحاد بين المضطهد والمضطهد ولا الفصل الشديد بين العمل والنظر، بل تخفيف الفروق بينهما. فإذا كانت العبودية تقيم حداً فاصلاً بين الحر والعبد، فإن الاقطاعية الشرقية قد أضعفت في ظروف ازدهار اقتصاد المدينة إلى حد كبير هذا التمييز الحقوقي الصريح بين الطبقات الاجتماعية الأساسية" (ص ١٦). ومن أهم ما يميز البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الحضارة العربية أن تعيين المنزل أو الملاكات الاجتماعية لم يكن يدل على تحديد مطلق ناجز لمسير الفئات الاجتماعية والأفراد. فالفعالية الواقعية التي يمارسها الفرد (بصرف النظر عن أصله الاجتماعي) ما كانت تقهّم كقدر لارّد له أو كفطرة خاصة أو تحديد لمكانة اجتماعية معينة ثابتة. فإذا كان الانتساب إلى طبقة أو فئة أو مهنة أمراً قليلاً محدداً وثابتاً بصورة نهائية في عالم العبودية اليونانية الرومانية وفي عالم القرون الوسطى الأوروبية التي سادت فيها علاقات الاقتصاد الطبيعي، فإن هذه الحدود ما كانت في عالم الخلافة على هذا النحو من التصلب والثبات، بل كانت إلى حدّ ما سيّالة عملياً وغير محددة سلفاً" (ص ١٨).

هذا ما يسميه علماء الاجتماع Social Mobility 'حركية طبقية' (٦). وهذه نراها في الدولة العربية الإسلامية أكثر تواجداً منها

(٦) في كتاب "خير الزاد من حكايات شهرزاد" (دار الحوافر باللاتفية ١٩٨٦) تطرقت (في الفصلين السابع والثامن) إلى موضوع الحركة الطبقيّة في المجتمع العربي الإسلامي، وخاصة على ص ٢٧٩، ٢٨٨.

في الأنظمة الغربية، ليس فقط العبودية التي يركز عليها نايف بلوز، بل أيضاً القطاعية والرأسمالية.

لقد أشرنا سابقاً إلى بعض الأسس الاجتماعية الاقتصادية التي تقوم عليها هذه الحركية الطبقية. ويمكن أن نضيف هنا، أن المجتمع العربي الاسلامي لم يكن مقسماً إلى طبقات فحسب، كما افترض نايف بلوز، بل إلى عصبيات أيضاً. كانت سلطة الدولة تقوم على احدى هذه العصبيات أو على التوازن بينها. وهذا كان يجزّ، حسبما بيّن ابن خلدون، إلى تبدلات وتغيّرات في الدولة تصيب حتى السلالات الحاكمة، وهي تغيّرات طبقية في نفس الوقت. وقد وصلت هذه الحركية إلى قممتها وانقلبت ايجابيتها النسبية إلى سلبية مطلقة، عندما تحكّم المماليك بالخلفاء (بدءاً باغتيال المتوكل عام ١١٦١م) ثم عندما استولوا أخيراً على سلطة الدولة في مصر والشام لفترة تزيد على قرنين ونصف (١٢٥٠ - ١٥١٧). وقد ركّز الكاتب على الحركة الطبقية نحو الأعلى، لكن ما أوردناه للتو، وكذلك ما ذكره الكاتب نفسه من امكانية المصادرة للملكيات والثروات، توجه انتباهنا إلى وجود امكانية معتبرة للحركة الطبقية نحو الأسفل.

خامساً. اختيار المصير الفردي. تحدثنا أعلاه عن الحركية الطبقية على مستوى الجماعات. وثمة حركية طبقية أيضاً على مستوى الافراد، وهي ما ينصب عليه اهتمام علماء الاجتماع البورجوازيين. حول ذلك نقرأ لدى نايف بلوز: "إن ثمة فسحة معينة من الحرية والقدرة على التصرف والتحرك في اختيار المصير الفردي (اختيار المهنة ومكان العمل... الخ). وثمة امكانية للانتقال صعوداً من وضع إلى آخر ومن مكانة إلى أخرى، وذلك حسب الطاقات الخاصة والقدرات الذاتية... إن المهارة الخاصة والبراعة والجد والتحصيل الشخصي كانت تحدد إلى مدى معين مصير الفرد الشخصي

وشخصيته وأحياناً نوع المهنة أو العمل الذي يمارسه الفرد في التجارة أو الملاحة أو الحرفة الخ... كما تحدد منزلته الاجتماعية وقدرته على تبديلها. ولا يجوز أن يُفهم من ذلك أن الفرد كان قادراً فعلاً وبسهولة على تبديل موقعه الاجتماعي. إلا أن هذا الاقتران لم يكن اجتماعياً وحقوقياً مسدوداً. فازدهار اقتصاد المدينة في إطار الإقطاعية الشرقية كان التربة الصالحة لتطوير هذه الامكانيات والقدرات الذاتية والحريات والمعارف والعلوم وخلق الشخصية الإسلامية العربية المتفتحة والفعالة" (ص ١٨).

إن هذه القدرة النسبية على اختيار المصير الفردي تمثل دافعاً قوياً لدى الفرد المعني لتطوير ذاته وتؤدي بالتالي على المستوى الكلي إلى تقدم المجتمع. وقد كانت امكانية الارتقاء الاجتماعي تزداد على العموم طردياً بازدياد قدرات الفرد في المجالات الاقتصادية (وخاصة في التجارة والحرفة المتقنة) والمجالات الثقافية (وخاصة في الآداب والفنون بأنواعها)، إلى جانب امكانية الارتقاء عن طريق البروز في مجال المعارف الدينية المناسبة للسلطة. من طرائف ما نقرأه في كتب التراث مما يمسّ هذا الموضوع ما أورده الاصفهاني عن المولى القرشي والمغني ابن سريج: صادف مرة فتية من السلالة الأموية الحاكمة، فتهيب في البدء من المرور بهم. فلما سمعهم يتحدثون عنه، قويت نفسه ودخل إليهم رغم مظهره الردي، ثم غناهم وهو محتقر لنفسه عندهم. فلما طربوا وأبدوا إعجابهم به، تضاءلوا في عينيه إلى أن ساواهم في نفسه. وما زال يغنيهم وهم يزدادون تعظيماً وتواضعاً له، حتى مثلت له نفسه أنها نفس الخليفة وأنهم خول (عبيد) له، فما رفع طرفه إليهم بعد ذلك تيمناً (٧).

(٧) كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، مؤسسة جمال، بيروت (مصور عن طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٧)، الجزء الاول، ص ٣١٠ - ٣١١.

سادساً. ديموقراطية التعليم: "... وينعكس هذا الوضع المتموج غير الثابت بالدرجة الأولى في دور أهمية ديموقراطية التعليم (تعلم القرآن والكتابة والأدب والعلوم الخ) في امكانية تبديل المواقع الاجتماعية وفي توفير شروط ملائمة نسبياً لتطور الحياة الفكرية" (ص ١٨). المدرسة أو الجامعة هي "المسجد"، وهي مفتوحة للجميع من أساتذة وطلبة، بقوة الدين، على ألا يظهر منها ما يهدد النظام والسلالة الحاكمة، علماً أن التعلم والتعليم لم يقتصر على المعارف الدينية على الاطلاق، وإن كانت هذه المعارف إلى جانب علوم اللغة والأدب والفلسفة تمثل بمقتضى ظروف ذلك العصر مواد المعرفة النظرية الرئيسية. مثل هذه المؤسسة الاجتماعية لم تكن موجودة في الغرب العبودي أو الاقطاعي، وقد لعبت دوراً هاماً في التطور الفكري الاسلامي، كما كانت من مرتكزات الحركة الطبقية.

سابعاً. العقيدة الاسلامية: "لقد وجد المثل الأعلى النظري التأملي" (في العصر اليوناني الروماني) "استمراراً له في الحياة التأملية والرهبة والقداسة الكهنوتية والتخلي عن النشاط الواقعي والجهود المادية المنتجة في القرون الوسطى في أوروبا. ولكن هذا المثل الأعلى التأملي المنفصل عن الحياة الواقعية لم يكن قادراً في الاسلام على استيعاب طاقة الحياة الفوارة والمطالب الأرضية و حاجات حياة العالم الواقعي التي تفتحت وازدهرت بقوة في مدن الخلافة الاسلامية" ... "ولكن هذا لا يعني أن التأمل العقلي لم يعد مثلاً أعلى في الحياة. فما قضى عليه فعلاً هو التعارض المطلق بين العمل والنظر... فالعمل ليس وسيلة فقط لكسب الجنة، بل ذو قيمة دينوية أيضاً" (ص ٢٠). "أن المثل الأعلى في الحضارة الاسلامية والعربية لا يتحقق بالانقطاع إلى العبادة والتأمل والنظر، بل بالجمع بين العمل

والنظر" (ص ٢٠/٢١). يقول الزمخشري: "فمن أراد أن يكون الكامل فليكن العالم العامل". هذا هو المثل الأعلى الجديد الذي يكشف عن عمق النزعة الانسانية المتفائلة المتوثبة والمتحمسة التي ليست آثار الحضارة العلمية والعملية المختلفة سوى تعبير عنها وتجسيد لجهودها وطاقاتها" (ص ٢١).

ثامناً. اديولوجيا الطبقات التحتية: إن العقيدة الاسلامية هي أرضية اديولوجية قامت عليها اديولوجيات كل من الطبقات الفوقية والتهتية. فالتعاليم الاسلامية لاتعبر إذن بالضرورة عن اديولوجيا الطبقة الحاكمة، وبنفس الوقت فانها يمكن أن تخدم هذه الطبقة. ولو تأملنا فكر الطبقات الفوقية والاديولوجيا التي كانت تنشرها ضمن اطار التعاليم الاسلامية ذاتها أو من خلال العصبية التي تثيرها وتقويها وترسخها، لرأينا أنها اديولوجيا ارسقراطية فعلاً. لهذا فانني لا أوافق نايف بلوز تماماً على أن "صعود الاسلام قد واكبته نزعة معادية للارستقراطية ولايديولوجيتها" (ص ١٤)، بل أرى أنه قد واكبته نزعتان متضادتان تتهلان من نفس النبع: نزعة مساواتية، ونزعة ارسقراطية. والكاتب نفسه يقول: "والتجارة بالذات كانت تعتبر الفعالية الجديرة بالمسلم المؤمن" (ص ١٦). فهذه اديولوجيا موجهة أصلاً ضد الزراعة والحرفة، ضد العمل اليدوي. على أن الكاتب أصاب وأحسن بتأكيده على أن الاديولوجيا الرسمية لم تكن وحدها هي الساحة: "... إن المنتجين مادياً كانوا قادرين على ممارسة النشاط السياسي وعلى المساهمة في انشاء المعارضة الايديولوجية والكفاح العملي. ولقد كان المضطهدون في ظل علاقات الاقطاعية الشرقية قادرين، بعكس العبيد، على تكوين ايديولوجيا كفاحية مستقلة عن الايديولوجيا الرسمية... إن فعالية المنتجين السياسية والايديولوجية

تمثل الحلقة الواصلة بين النظر والعمل، كما تقسر حلول الوعي الديني محل النظر الفلسفي الخالص^(٨) وهيمنة الوعي الديني على الحياة الروحية" (ص ١٧/١٨).

هكذا يبيّن نايف بلوز ويفسّر تفوق الحضارة العربية زمن الخلافة على الحضارة الغربية العبودية والاقطاعية. في خضم هذا البحث لم يستطع الكاتب التخلص من اغراء ولوج مسألة: لماذا لم تنشأ رأسمالية في الشرق العربي الاسلامي، خاصة أن ما يذكره الكاتب من مظاهر التقدم وأسبابه يثير التساؤل حول آفاق هذا التقدم. بالفعل طرح الكاتب مسألة آفاق تطور الاقطاعية الشرقية في عالم الخلافة، لكنه حاول الاجابة على مسألة التطور الرأسمالي للشرق الاسلامي، بينما نحن نفهم هذه المسألة على الشكل التالي: إلى أين كان يمكن أن يصل المجتمع العربي الاسلامي بتقدمه الحضاري المذكور وإلى أين وصل فعلاً وما هي الأسباب؟ على أية حال لانرى الكاتب، عندما يختزل آفاق التطور إلى امكانية التطور الرأسمالي في مجتمع الخلافة، يخرج عن خط تفكيره، مادام يعتبر هذا المجتمع "اقطاعياً" (شرقياً). فبالنسبة لنمط التفكير هذا يعني الحديث عن تطور الاقطاعية: البحث في نشوء الرأسمالية وتطورها. انما لا يتفق معه بتاتاً، ولذلك نراه غريباً، أن لا يجد الكاتب للتناقضات التطبيقية في "المجتمع الاقطاعي العربي" أي أفق رأسمالي بورجوازي، بل أن لا يرى

(٨) وهذا لا يتفق تماماً مع مقالته الكاتب قبلئذ: "ومن أهم ما يميز كفاح القوى التقدمية تاريخياً ضد التمزق الاقطاعي في الشرق الاسلامي أنها قد وجدت تعبيراً عن هذا الكفاح في السياسة والأدب والدين (علم الكلام والفقه) وكذلك في المجال الفلسفي الخالص. إن الفلسفة لم تكن حكراً للاستقراطية الرجعية، بل كانت في حقيقة الامر وبالاساس بعيدة عن الاستقراطية الاقطاعية..." (ص ١٢).

له أي أفق: هي مراوحة في المكان، أو أشبه ماتكون بالصراعات "العبيثة" القائلة دون هدف على شاكلة حرب داحس والفبراء وحرب البسوس. ولكن إذا أمكن لحرب داحس والفبراء أن تكون دون هدف يمس النظام الاجتماعي الاقتصادي، لأنها حرب غير طبقية، فما تفسير عبيثة الصراعات الطبقية في دولة الاسلام؟. ولنفترض مع الكاتب أن تناقضات القوى المنتجة مع علاقات الانتاج لم تبلغ في عالم الخلافة إلى درجة تسمح بتخطي القطاعية ، فان هذا لايلفي وجود هدف من هذه الصراعات، لأن الهدف سابق على النجاح أو الفشل.

يجيب نايف بلوز على مسألة عدم انتقال القطاعية إلى الرأسمالية فيقول: "إلا أن كل هذا التطور الاقتصادي وما شهده من تعاطف في حجم الانتاج السلمي التجاري ودوره المتزايد أهمية اقتصادياً وسياسياً لم يبلغ حد إحداث تبديل جوهري في جملة العلاقات الانتاجية والقطاعية في اطارها العام". "ومن الخطأ أن نرى في قلب القطاعية الشرقية تطوراً برجوازيّاً قد أجهض بقدرته قادر (بغزوة خارجية مثلاً أو بقوة الدولة القطاعية)، كما لو أن التناقضات الداخلية في القطاعية ليست جزءاً من تطورها الواقعي التاريخي. إن كل التطور الذي تحقق (في الانتاج السلمي والاقتصاد النقدي) على أهميته كان ممكناً في اطار العلاقات القطاعية... ولهذا لانجد مبرراً للمبالغة في تقدير أهمية مسألة العوامل الخاصة التي منعت الشرق الاسلامي من الدخول (في القرن العاشر أو الحادي عشر أو الثاني عشر الخ...) في مرحلة تطور برجوازية. فاذا كان نشوء التطور البرجوازي في ثورة اجتماعية تتجسد في احداث سياسية وتعبّر عن تناقض حاد بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، فمن الضروري الانطلاق من أن تطور القوى المنتجة لم يبلغ في عالم الخلافة درجة عالية من الحدة في تناقضه مع علاقات الانتاج تسمح بهذا التطور الاجتماعي السياسي الذي يتخطى القطاعية" (ص ٩٠-١٠).

إن الكاتب لا يبرهن هنا بطريقة استقرائية أو استنباطية، بل يكفي بتأكيد ما حدث فعلاً على مبدأ: "ليس بالامكان إلا ما كان". هو ينطلق من النتائج ليصل إلى المقدمات، وليس من المقدمات ليصل إلى النتائج. بالطبع من السهل على المرء، بعد أن ينقضي الأمر، أن يقول: ما حدث كان يجب أن يحدث والامكان لحدوث شيء آخر. لكن هذا شكل من "الجبرية". هذه حتمية غير علمية، وليس علمياً كل تفكير لا يعطي امكانية لأكثر من احتمال واحد وحيد في تطور المجتمع البشري. فدراسة التطورات الاجتماعية الاقتصادية هي دراسة احتمالات، أشبه ما تكون بالتنبؤات، إنما في الدراسة التاريخية هي "تنبؤ" العارف بما سيحدث، ولذلك على الباحث التاريخي أن يحذر من أن يتأثر "تنبؤه" بمعرفته هذه. العبرة التاريخية لاتأتى من مسألة: لماذا حدث هذا الشيء ولم يحدث شيء غيره، بل من احتمالات التطور أولاً ثم تغلب الاحتمال الواقع فعلاً. فإذا لم يكن هناك سوى احتمال واحد وحيد، فالسؤال ناهل حتماً، لأن التاريخ عندئذ لن يفيدنا بشيء، لأن ليس لنا دور في صنعه.

يشرع نايف بلوز بأن يجيب على المسألة إياها بطريقة أخرى، بالمقارنة مع الاقطاعية الفريية. وهذه طريقة تقليدية للإجابة، ربما كانت -مع ذلك- ستعطي نتائج أفضل من سابقتها. لكن الكاتب توقف عند البداية، فاكتفى بالقول: "إن عالم الخلافة كان في القرن الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر يتميز بالقياس إلى أوروبا بالسرعة النسبية في تطوره العام. ففي تلك القرون، كانت الحضارة العربية تشهد تطوراً سريعاً للقوى المنتجة وازدهاراً متواصلاً لاقتصاد المدينة وتفتحاً فكرياً وثقافياً واسعاً" (ص ١٠). ثم "بدأت أوروبا بالتفوق على الشرق الاسلامي في سرعة التطور وهي التقدم الاجتماعي والتاريخي العام بعد القرن الثاني عشر" (ص ١٠ حاشية). هنا يتوقف الكاتب

ويجهض هذه المحاولة الواعدة فلايفسر انقلاب ميزان التفوق لصالح أوروبا بعد القرن الثاني عشر، ولايعلما عن سبب تحديده للقرن الثاني عشر كمنعطف تاريخي لتقصير الشرق وتقدم الغرب.

بغض النظر عن المسألة المطروحة وطريقتي الاجابة المذكورتين يبحث نايف بلوز في تناقضات المجتمع العربي الاسلامي ، دون أن يضيف جديداً إلى موضوع "أفاق تطور الاقطاعية الشرقية في عالم الخلافة". ونحن نستغرب، لماذا لم يحاول الكاتب الاجابة على هذه المسألة وعلى مسألة التحول الرأسمالي للشرق الاسلامي من خلال دراسته هذه للتناقضات والصراعات. هذا مأخذ أساسي على منهج الكاتب، وهو في نفس الوقت إضاعة لفرصة ثمينة في الاسهام بجديد في هذا المجال. على أية حال سيلاحظ القارئ هنا أن لاشيء مماسيقوله الكاتب يذكر بكون المجتمع الذي يتحدث عنه مجتمعاً اقطاعياً. أما العوامل الفاعلة في بنية هذا المجتمع فيوردها الكاتب كالآتي:

اولاً. يذكر نايف بلوز أن من جملة العوامل التي خضع لها تطور الاقطاعية الشرقية وتطور الدولة الاقطاعية زمن الخلافة: ازدواجية الزراعة (الحضر) وتربية المواشي (البدو) (ص ٧). وهي مكان آخر يشير إلى أن ازدهار المدينة العربية الاسلامية واستقرارها تعرّض - فيما تعرّض - لخطر الغزوات البدوية (ص ١٣). وقد أصاب المؤلف في الكشف عن هذه السمة المميزة للشرق الاسلامي عن الغرب الاقطاعي، إذ كان للتناقضات والصراعات بين الرعاة والمزارعين أو بين البدو والحضر تأثير كبير في تاريخنا الاجتماعي الاقتصادي والسياسي مازلنا نلمس آثاره حتى الآن. إلا أن الكاتب بقي عند حدود الإشارة إلى ذلك، ولم يبين عليه كعامل فاعل في تطور المجتمع العربي الاسلامي. مع

ذلك، على الأقل لم يكن نايف بلوز مثل غالبية الماركسيين الذين، من كثرة اهتمامهم بالجانب الطبقى، يهملون الصراعات غير الطبقية (أو شبه الطبقية) ويستهيئون بتأثيرها على مسيرة المجتمعات.

ثانياً - سياسة الخلفاء، وخاصة فيما يخص التوازن القلق بين تأدية الوظيفة الاقتصادية والاستيلاء على فائض العمل. يقول الكاتب: "ولقد كان ثمة في التطور الاقتصادي ميول متناقضة. فاتساع مجال الانتاج السلمي وما يحمله من ازدهار عام كان يقوي في الدولة الميل إلى طلب المزيد من الضرائب (مصاريف الخليفة وبذخ البلاط) وكان بالتالي يبعد الدولة عن الاهتمام بوظيفتها الاقتصادية التي تفرضها عليها ضرورة صيانة وسائل الري الاصطناعي. وفي كل مرة كان يتم ارهاق الاقتصاد الزراعي بالضرائب ويفرض الضرائب النقدية في الزراعة وخارج نطاق الزراعة (تجارة، حرفة)، كان ينجم عن ذلك اهمال أنظمة الري وتراجع في الانتاج الزراعي. ولم يكن هذا التطور السلبي يدفع بالدولة إلى التخفيف من الضرائب بل إلى التشدد في جبايتها وزيادتها، الأمر الذي جرّ بطبيعة الحال إلى كفاحات اجتماعية عنيفة (انتفاضات الفلاحين الخ...) (ص ٨).

ثالثاً - الحركات الجماهيرية: "إذ أنها بكفاحاتها هزت سلطة الخلافة العسكرية وزعزعت هيبتها" (ص ٨)، فلعبت دوراً كبيراً في تفكك وحدة الخلافة السياسية وفي تجزئتها. ويؤكد نايف بلوز على "أن انتفاضات الفلاحين ومختلف الكفاحات الاجتماعية قد عملت على تعزيز علاقات التبعية والخضوع للاقطاعية المحلية وإلى بروز عوامل التفكك في وحدة الخلافة السياسية وبالتالي إلى نشوء دول اقطاعية محلية" (ص ٨). في مكان آخر نلاحظ أن

الكاتب لم ير في النضالات الجماهيرية أعمالاً ثورية لحساب هذه الجماهير: "لأنك أن القوى التي كان لها مصلحة في رسوخ حياة المدنية والتجارة كانت تسعى إلى توطيد الحكم المركزي، سواء في بغداد أو في المقاطعات، وإلى صيانة المنشآت الاقتصادية (ري، صناعة الخ...) وتطوير الزراعة وأحداث نهوض عام في الحضارة المادية للمجتمع. لقد كانت تؤيد وتدعم الحكم المركزي، لكنها ماكانت أبداً تستطيع أن تكون السلطة المركزية ذاتها" (ص ١٣). هذا رأي خطير، لكنه -رغم خطورته القصوى- لايجد لدى الكاتب أي تحليل. فلماذا قُدِّر على النضالات الجماهيرية ألا تؤدي إلى استلام السلطة المركزية؟ وإذا كانت لم تستطع أو لاستطيع ذلك، فهل يعني هذا تلقائياً أن تؤيد هذه الجماهير الحكم المركزي وتدعمه، على مبدأ: "اليد التي لا تستطيع كسرها، بوسها وادع لها بالسلامة"^(٩)؟ إن هذا الرأي لايتفق مع ماقاله الكاتب نفسه عن قدرة المنتجين على ممارسة النشاط السياسي وتكوين اديولوجيا خاصة بهم في دولة الخلافة.

ونجد تعارضاً آخر عند المقارنة بين الشاهدين السابقين: من ناحية هزت كفاحات الجماهير سلطة الخلافة وعززت علاقات التبعية للاقطاعية المحلية، ومن ناحية أخرى تؤيد هذه الجماهير وتدعم السلطة المركزية. فكيف يستطيع الكاتب التوفيق بين هذين التصريحين؟ وإذا كان الكاتب يرى أن كفاح القوى التقدمية تاريخياً كان ضد التمزق الاقطاعي في الشرق الاسلامي (ص ١٢)، فهل يعني هذا أن النضالات الجماهيرية التي هزت سلطة الخلافة وعززت الاقطاعية المحلية هي غير تقدمية تاريخياً؟ في

(٩) تحويل للمثل الشعبي القائل: "اليد التي مايفيك تكسرها، بوسها وادع لها بالكسر".

هذه النقطة كان سمير أمين أكثر حرصاً، فرأى أن التمردات الفلاحية كانت "تأتي لتقيم من جديد النظام الخراجي وذلك عن طريق إعادة بناء مركز الدولة وتحطيم الاقطاعيين" (١٠). لكنه بذلك نقض مقولته في تحالف السلطة المركزية والتجار والبدو تجاه الفلاحين. أما نايف بلوز فقد تصور تحالفاً موضوعياً ونسبياً بين الفلاحين والتجار والحرفيين ضد الاقطاعيين المحليين لصالح السلطة المركزية: "ويمكننا أن نقول أن التناقض الاجتماعي بين الاقطاعيين والفلاحين كان ينعكس غالباً في تناقض آخر وصراع آخر بين القوى الساعية لتمييز المركزية وتطوير القوى المنتجة وبين القوى التي ترى في البثرة الاقطاعية والفوضى والتمزق وبالتالي في العودة إلى الاقتصاد الطبيعي هدفاً لها" (ص ١٣). ونقرأ لدى الكاتب أيضاً: "وقد كان التجار يؤلفون قوة اجتماعية واقتصادية تسعى إلى التحالف مع الحرفيين ومع الفلاحين أيضاً لتكوين قاعدة سياسية كبيرة تمزج الميل إلى المركزية وتقاوم اتجاهات البثرة والعزلة الاقطاعيتين. وقد كانت فئة التجار تلمح في أن يكون لها دور حاسم في تسيير شؤون الدولة. أما في ظروف التمزق الاقطاعي فقد كانت تسعى إلى أن تشكل مع هذه القوى الاجتماعية (الحرفيين والفلاحين الخ...) جبهة معارضة واسعة" (ص ١٧).

فيما سبق يساوي نايف بلوز، وكذلك سمير أمين وطبيب تيزيني^(١١)، بين وحدة المجتمع والسلطة المركزية. ولأنهم مع وحدة

(١٠) سمير أمين: التطور اللامتكامل - دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية

المحيطية، ترجمة برهان غليون، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٠.

(١١) طبيب تيزيني: من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن

خلدون، بيروت ١٩٧٦. انظر أيضاً دراستنا: من التراث إلى الثورة مع طبيب تيزيني، -

المجتمع، فقد رأوا في السلطة المركزية، بغض النظر عن طبيعتها الطبقية، رمزاً لهذه الوحدة وبالتالي كياناً تقدماً. لذلك وصلوا إلى نتائج غير مقبولة. فالنظام الاجتماعي الاقتصادي تمثله السلطة المركزية. بناء عليه، كيف يتغير هذا النظام ويتقدم المجتمع، إذا كان التقدم متمثلاً في هذه السلطة المركزية المعبرة عن النظام المذكور؟ عندئذ سيكون التقدم بصورة مفارقة. مساوياً للركود. وبلوز نفسه يرى -كما سيأتي- أن الدولة المنفصلة عن المركز هي صورة مصفّرة عنه، أي لاختلاف في الطبيعة بينهما. إذن، فالتناقض بين سلطتي المركز والمحليات لا يمكن اعتباره "قاطرة للتاريخ" (وعندما يرى الكاتب ذلك فيه، فهو إذ ذاك يُعلّ الناحية السياسية محل الناحية الاجتماعية الاقتصادية أو يساوي بينهما).

رابعاً - "ضعف العلاقات الاقتصادية والجنسية (يقصد "الأقوامية" أو "الأثنية") التي كانت تربط بين أجزاء الخلافة"، و"تفاوت التطور الاقتصادي في المقاطعات المختلفة و دخول بعض هذه المقاطعات في درجة لتطور القوى المنتجة أرقى مما عرفه مركز الخلافة" (ص ٨). هنا نود الإشارة إلى أهمية الناحية الدينية كرياض يجمع أجزاء الامبراطورية، وقد كان مهماً جداً في ذلك العصر، وإلى أن تفوق بعض المقاطعات على المركز حضارياً كان -على الأرجح- بعد الانقصال عن جسم الامبراطورية وليس في فترة الوحدة.

خامساً - السلطات القطاعية المحلية: يرى نايف بلوز "أن العامل الأشد حسماً في تفكك الخلافة السياسي هو تعاظم واتساع

- في: الماركسية والتراث العربي الاسلامي، دار الحدائق ببيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢
(الفصل السادس من هذا الكتاب).

ملكية القطاعيين المحليين على حساب ملكية الدولة القطاعية" (ص ٨). هنا أيضاً نجد تناقضاً لدى الكاتب. فبرأيه -كما رأينا آنفاً، وهو في ذلك يتفق مع سمير أمين وطيب تيزيني- تمثل السلطة المركزية التقسيم، بينما تتساوى في ذهنه القطاعات المحلية مع البعثة والفوضى والاقتصاد الطبيعي (المتخلف). لكن نايف بلوز يقول أيضاً، وكأنه يرد على طيب تيزيني وسمير أمين وعلى نفسه كذلك: "ولا يجوز انطلاقاً مما تقدم أن نفهم هذا التفكك السياسي وكأنه ركود اقتصادي شامل. إن تعزز أسلوب الانتاج القطاعي وتطوره والاشراف المباشر على عملية الانتاج والامتاع عن دفع الضريبة بكاملها لمركز الخلافة في بغداد قد حرر الفلاحين نسبياً من الاستثمار المزدوج (استثمار القطاعية المحلية واستثمار القطاعية المركزية)، كما وفر شروطاً أفضل لتوظيف الضرائب في المقاطعة ذاتها وللاعتناء بأنظمة الري فيها. وهكذا شهدنا في هذه المقاطعات تطوراً أرقى للقوى المنتجة على أساس اهتمام أكبر بمواردها الاقتصادية والمائية. ومن الخطأ الكبير تشبيه تفكك الحكم المركزي في الخلافة بالبعثة القطاعية المبكرة في أوروبا. إن الدول المحلية التي نشأت بعد ضعف مركز الخلافة في بغداد تعتبر هي أيضاً دولاً مركزية تعتمد في وحدتها على أساس اقتصادي ثابت وعلى شروط جغرافية ملائمة، كما اعتمدت غالباً على الرابطة الجنسية القومية وليس على الوحدة الادارية فقط. أما مظاهر البعثة الفوضوية التي اتسمت بها القطاعية المبكرة في أوروبا فلم تعرف في القطاعية الشرقية إلا في القرن الرابع عشر والخامس عشر، مع الانهيار التام للحضارة العربية" (ص ٨ - ٩).

فإذا كانت "الاقطاعيات" المحلية على صورة "اقتصادية" المركز، وإذا صح أن هذه المحليات كانت أقدر على تأدية وظيفتها الاقتصادية من المركز، إلى جانب أن كياناتها قامت على أساس جغرافي بشري أكثر تماسكاً، فمن أين للصراعات الطبقية والنضالات الجماهيرية، التي تقاصر المركز ضد المحليات (كما ذكر الكاتب سابقاً)، أن تولد وأن تحتل المسرح السياسي؟ الأرجح، بناء على مقدمات المؤلف، أن تؤدي الجماهير "اقتصادياتها" المحلية. لكن العقلاني ليس في أن تنصر الجماهير المنتجة المركز أو المحليات، ليس في أن تقاوم لحساب هذا أو ذاك، طالما أن طبيعتهما واحدة في الاستغلال والاضطهاد، بل العقلاني أن تحارب ذلك النظام الاجتماعي الاقتصادي وطقمته السياسية العسكرية أينما كان. على أية حال تنور الجماهير المظلومة على السلطة التي تجدها أمامها أو التي تحسن مباشرة يوطأتها، سواء كانت هذه السلطة مستقلة أو تابعة لسلطة أعلى. فإذا نجحت في القضاء على السلطة المحلية، وجهت جهودها إلى السلطة الأعلى، إلى رأس الأفعى. وهنا علينا أن نحذر من معاملة جميع الطبقات الشعبية معاملة واحدة. فالتجار والمثقفون أقرب إلى أن يضربوا بسيف السلطان الذي يأكلون على مائدته أو من فضلاته، وذلك بعكس الفلاحين والرعاة والحرفيين والباعة الذين على رؤوسهم يضرب سيف السلطان الذي يطعمونه من عرق جبينهم ونزيف حياتهم.

في نهاية المطاف نجد أن مساهمة نايف بلوز قد قدمت العديد من الأفكار المساعدة على فهم تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي، كما أثار نقاشاً لا يقل فائدة على هذه الطريق. ويبدو أن الكاتب يعتبر فترة الجاهلية هي الفترة التي ساد فيها نمط الإنتاج الآسيوي، في حين رأى في الدولة العربية الإسلامية ما أسماه "اقتصادية شرقية". لكنه عندما تحدث عن ماهية هذه الاقتصادية وعن تناقضاتها

وصراعاتها وآفاق تطورها ، رأينا أن ما يجمع هذه "الاقطاعية" الشرقية مع "نمط الانتاج الآسيوي" (ليس باعتباره مرحلة انتقالية بل كمرحلة مقابلة للتطور الاوربي قبل الرأسمالي) أكثر مما يجمعها مع الاقطاعية عموماً أو مع الاقطاعية الاوربية. مع ذلك أجاد الكاتب في تصحيح خطأ شائع لدى نظرية نمط الانتاج الآسيوي، فبرهن على تفوق الحضارة العربية الاسلامية على العبودية والاقطاعية الاوربيتين. لكنه لم يستطع تفسير تخلف العرب فيما بعد وتقدم أوروبا. وقد وجدنا بعض المشتركات مع الكاتبين طيب تيزيني وسمير أمين، لاسيما فيما يخص التناقضات والصراعات الطبقية في مجتمع الشرق الاسلامي. أما في المسألة القومية فلم يكن هناك أي تقاطع. وكما هو واضح من عنوان الدراسة ومن الشواهد، قصر الكاتب حديثه على فترة حكم الخلافة في بغداد إلى القرن الثاني عشر، معتبراً أن الحضارة العربية قد انهارت تماماً في القرن الرابع عشر. إلا أنه غفل عن أن ما يسميه "المركز" قد انتقل مع الدولة الفاطمية من بغداد إلى القاهرة، وأن دولة الماليك اللاحقة هي جزء من الحضارة العربية الاسلامية، وإن كانت شكلاً "منحطاً" لهذه الحضارة. أما نهاية الدولة العربية فكانت مع سقوط الدولة المملوكية وسيطرة الدولة العثمانية، فانتقل المركز من المواسم العربية (المدنية، دمشق، بغداد، القاهرة) إلى اسطنبول، وذلك في القرن السادس عشر.

آذار ١٩٨٧

رؤية سمير أمين

لتاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي (♦)

خلافاً لفالبية الكتاب العرب، الذين نظروا إلى التاريخ العربي الاسلامي إما بمنظار التطور الاوروي أو حسب نظرية ماركس عن نمط الانتاج الآسيوي مع بعض التغيرات الجزئية أو غير الجوهرية، فإن سمير أمين طوّر نظرية جديدة في هذا المجال، تعارض نظرية التطور الاحادي للتاريخ البشري، دون أن تتدرج تماماً ضمن نظرية نمط الانتاج الآسيوي الماركسيانية، وإن كانت مستوحاة منها . يمكن أن نطلق على هذه النظرية: النظرية الخراجية أو الأتوية (١).

♦ نشرت الدراسة في مجلة: الوحدة (الرياض)، عدد آذار ١٩٨٨، ص ١٤٦، ١٦٥.

١ - ليس هناك اتفاق بين المترجمين العرب في تحديد المصطلحات العربية للمفاهيم التي يستخدمها سمير أمين، وليس هناك ترجمة يُركن إليها تماماً بهذا الخصوص، وإن كانت ترجمة برهان غليون متميزة نسبياً، خاصة وأن المؤلف قد اطلع عليها، كما ذكر في مقدمته للطلبة العربية لكتاب التطور الا ماركس، من امثلة الاختلافات في الترجمة أن -

وهي تتضمن بشكل ما اسقاطاً للحاضر الرأسمالي الدولي، المؤلف من مركز وأطراف (محيط)، على الماضي الماقبل رأسمالي، أو تطبيقاً لنظرية الرأسمالية المحيطية (الطرفية) على تلك المجتمعات. بذلك فهي تتميز عن نظرية نمط الانتاج الآسيوي بأنها تشمل جميع المجتمعات الرقبة والاقطاعية، كما سنرى. نتلمس من هذا أن الكاتب يردّ هنا على التمحور الأوروبي المتواجد في نظرية الخط الأحادي للتطور وكذلك في أغلب التفسيرات لنظرية نمط الانتاج الآسيوي بتمحور شرقي مماثل: عصبية مقابل عصبية، سواء مقصودة أو غير مقصودة. في كل الاحوال، ومهما بدت نظرية سمير أمين بعيدة عن مقولات ماركسية معروفة، فإنها تبقى بلاشك تحث في الحقل الماركسي، وبالتالي فهي بغض النظر عن صحتها أو خطئها - نظرية ماركسية، بالنظر الى أرضيتها وإلى أدواتها ومسائلها ولغتها.

.. أ -

في البدء يفرّق سمير أمين بين نمط الانتاج والتشكيلة (التكوين) الاجتماعية، فيرى أن مفهوم "نمط الانتاج" هو مفهوم مجرد، ولا ينطوي

– المباراة الفرنسية Tributaire ترجمها برهان غليون بالمباراة العربية "خراجي"، وحسن قببسي وسعد زهران بـ "آتوي"، وكميل دافر بـ "ضريبي". أما عبارة Périphérique فترجمها برهان غليون وسعد زهران بـ "ميطلي" وحسن قببسي وكميل دافر بـ "طرفي". وربما ترجمت قببهم بـ "هامشي". وكمثال أخير وهام أيضاً، تُرجمت Communauté وCommunaire من قبل برهان غليون بـ "جماعة" وجماعوي (أو جماعي)، ومن قبل حسن قببسي بـ "جماعة" و"جماعي"، ومن قبل سعد زهران بـ "جماعة" و"مجتمع"، ومن قبل كميل دافر بـ "مجموعة بشرية" و"طوائفي". ولم يترجمها أي منهم بـ "مشاعة" و"مشاعي"، مع أنه يقال عادة بالعربية "المجتمع المشاعي البدائي". ونحن كي لا نشوش القارئ، نميل الى توحيد المصطلحات العربية المذكورة بـ: "خراجي" أو "آتوي"، "ميطلي"، "مشاعة" و"مشاعي"..

على نظام للتعاقب التاريخي لكل فترة تاريخ الحضارات التي تمتد من أولى التشكيلات حتى الرأسمالية. ثم يقترح أن يتم التمييز بين خمسة أنماط (٧):

١. نمط الانتاج المشاعي البدائي (الجماعي البدائي) السابق على كل الانماط الاخرى.

٢. نمط الانتاج الخراجي (الاتاوي) الذي يربط بقاء المشاعة القروية (الجماعة القروية) بجهاز اجتماعي سياسي لاستغلال هذه المشاعة (الجماعة) بواسطة اقتطاع خراج (أتاوة). وهذا النمط الخراجي هو الشكل الاكثر شيوعاً الذي يسم التشكيلات الطبقيّة الماقبل - رأسمالية. ويشير الكاتب إلى أنه يُسمى أحياناً، دون مراعاة للدقة "نمطاً آسيوياً" (٣).

٢. سمير أمين: التطور اللامتكافئ - دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية ترجمة بهمان غليون، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠، ص ١٥. انظر أيضاً سمير أمين: التغلف والتنمية في افريقيا السوداء المعاصرة، في: العالم الثالث يفكر لنفسه، اعداد سعد زهران، دار ابن رشد، بيروت ١٩٨١، ص ١١٩-١٢٠. وكذلك سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي - نقد نظرية التغلف، ترجمة حسن شبيسي، دار ابن خلدون، بيروت (دون تاريخ نشر)، ص ٢٠١-٢٠٢.

٣. ص ١٧ من التطور اللامتكافئ. هذا الشاهد يرد على ملأكمه موقف معادين في كتابه: علاقات الانتاج والحركات الفلاحية في الريف الاردني، دار الكتب، بيروت ١٩٨١، ص ٣٦، من أن سمير أمين لم يقل إن النمط الخراجي رديف لنمط الانتاج الآسيوي، مثلما لم يعارض مراكز بالامر الجوهري. كذلك نقراً في كتاب التراكم على الصعيد العالمي، ص ٢٠٢/٢٠٣: (إن نمط الانتاج الذي يُسمى آسيوي، والذي نحب أن نسميه أتاوياً، قريب جداً من نمط الانتاج الاقطاعي). ثم على ص ٢٠٤ من الكتاب نفسه يقول سمير أمين: (إن التفرع الذي لانهية له لهذه التشكيلات الآسيوية والافريقية قد ردّ بأسره بشكل قسري مفتعل الى "نمط الانتاج الآسيوي". أما نحن فنفضل أن نتحدث عن "تشكيلات شرقية وافريقية...") وفي ص ١٥٣/١٥٤ من: الامّة العربية القومية وصراع الطبقات، ترجمة كميل داغر، دار ابن رشد، بيروت ١٩٧٨، يتحدث سمير أمين عن نمط الانتاج الآسيوي ونمط الانتاج الخراجي (الضريبي) على أنهما رديفين. في -

ويميز في هذا النمط :

١ . الاشكال البكورية، كما في الطراز الافريقي.

ب . الاشكال المتطورة، كما كانت الحال في الصين والهند ومصر، وكما هو نمط الانتاج الاقطاعي، حيث تفقد المشاعة القروية ملكيتها للأرض لصالح الاسياد الاقطاعيين وتبقى المشاعة مشاعة عائلية. فيرى في نمط الانتاج الاقطاعي حالة حديثة من حالات نمط الانتاج الخراجي. استناداً إلى هذا الطابع الحدي يطبق الكاتب نظرية "المركز والمحيط" فيدعو التشكيلات الاقطاعية بـ "محيطية" بالنسبة للتشكيلات الخراجية "المركزية"^(١).

٣ . نمط الانتاج العبودي، الذي يشكل نمط انتاج أكثر ندرة وإن مشتتاً، ونجده في حضارة الاغريق وروما التي يعتبرها الكاتب محيطية أيضاً.

٤ . نمط الانتاج السلمي الصغير البسيط، الذي يؤلف شكلاً متواتراً، ولكنه لايسم البتة، بصورة كلية، تشكيلات اجتماعية. وهو كنمط سائد أكثر ندرة، وتشكيلاته يدرجها الكاتب هي الاخرى ضمن التشكيلات المحيطية،

٥ . نمط الانتاج الرأسمالي. في دراسته للمجتمعات التاريخية يستخدم سمير أمين مفهوم "التشكلة"^(٥) (التكوينة) بدلاً من

- كل الأحوال يضع الكاتب مصطلح "نمط الانتاج الخراجي" أو "الاتوي" كبديل عن مصطلح نمط الانتاج الآسيوي. وأنا لم اقل غير ذلك في كتابي: حكاية الارض والفلاح السوري ١٨٥٨. ١٩٧٩، دار الحقائق، بيروت ١٩٧٩، ص ٩. أما انقلاق أو تعارض سمير أمين مع ماركس، فهذا ما نود تبينه في هذا البحث.

٤ . التطور اللامتكافئ، ص ١٧. انظر أيضاً ص ٢٠٢ من التراكم على الصعيد العالمي.

٥ . التطور اللامتكافئ، ص ٢٠. الامة العربية، ص ١٥١. ١٥٢.

المفهوم المجرد لنمط الانتاج، اذ لم يتواجد يوماً أي من الانماط الانتاجية في حالته الصافية. أما التشكيلة فهي بنية مشخّصة (عيانية) تميزها سيطرة نمط انتاج معين تتمفصل معه مجموعة من أنماط الانتاج الخاضعة له. من جهة أخرى تنظم في التشكيلة العلاقات بين المجتمع المحلي والمجتمعات الاخرى، وهذا ما يعبر عنه وجود علاقات التجارة البعيدة المدى. ويتعدد نمط الانتاج السائد من خلال معرفة شكل "فائض الانتاج"^(٦) السائد ومصدره، هل هو بالدرجة الأولى داخلي أم خارجي (دور التجارة البعيدة المدى)، وكيفية توزيعه على أقسام المجتمع^(٧). بناء عليه يميّز الكاتب بين^(٨):

١. مجموعة تشكيلات خراجية غنية مؤسسة على فائض داخلي عظيم، كالمصرية والصينية، وهذه تمثل الاشكال الخراجية المتطورة.
٢. مجموعة تشكيلات خراجية فقيرة متصفه بضآلة الفائض الداخلي.
٣. مجموعة تشكيلات خراجية سوقية سلعية، مثل اليونان القديمة والعالم العربي في فترة صموده، ويسمّيها الكاتب أيضاً "تشكيلات تجارية".
٤. تشكيلات غير خراجية، استثنائية، محيطة بالنسبة للخراجية الناجزة، وتضم التشكيلات العبودية والتشكيلات السلمية البسيطة.

٦ - التطور اللامتكافئ، ص ٢٠. ٢١.

٧ - المصدر السابق، ص ١٧. ١٨. ١٩.

٨ - نفس المصدر، ص ٢٠ بشكل خاص.

مما سبق يصل الكاتب أخيراً الى أن التشكيلات الماقبل- رأسمالية، رغم تنوعها، تتطوي على شكل مسيطر مركزي هو التشكيلة الخراجية، وعلى سلسلة من الاشكال المحيطية كالتشكيلات العبودية، الاقطاعية والسوقية. والتشكيلة الخراجية تعبر عن نفسها، أساساً، بديناميكها الخاص الداخلي. وبهذا المعنى فهي ذاتية القوام وتكوّن الطريق الطبيعي للتطور. أما التشكيلات الماقبل رأسمالية المحيطية فهي تعبر عن نفسها بالتفاعل بين ديناميكها الداخلي وبين التأثير الذي تمارسه عليها التشكيلات الخراجية الناجزة. بهذا المعنى هي لا تمثل تشكيلات قائمة بذاتها، لكنها تمثل طرقاً استثنائية. فحول مركزين خراجيين ناجزين ومكرين، مصر والصين، وحول مركز ثالث تكوّن متأخراً، الهند، تشكلت مجموعات محيطية من طراز متنوع ودخلت في علاقات مع بعضها البعض على الحدود غير المستقرة للتشكيلات المركزية. وهكذا من الممكن أن نشير إلى محيط متوسطي وأوروبي (اليونان، روما، أوروبا الاقطاعية، العالم العربي والعثماني)، ومحيط افريقيا السوداء، والمحيط الياباني الخ.. وانطلاقاً من واحد من هذه المحيطات فقط، أوروبا، ستولد الرأسمالية^(٩).

على هذا الاساس النظري يرى سمير أمين أنه من بين الاقاليم الثلاثة التي يتكون منها العالم العربي، وهي: المشرق العربي (شبه الجزيرة العربية وسورية الطبيعية) وبلدا النيل (مصر والسودان) والمغرب العربي (من ليبيا إلى المحيط الأطلسي). كانت مصر وحدها حضارة فلاحية. أما في الاقطار الاخرى فكانت الحياة الزراعية - برأي الكاتب - عارضة، والتقنيات الزراعية للانتاج قليلة التطور، وانتاجية العمل الزراعي ضعيفة وراكدة عموماً بالمقارنة مع أوروبا العصر

٩ - نفس المصدر، ص ٤٨، ٤٩.

الوسيط. مع ذلك كان المشرق العربي، وفي الوقت ذاته المغرب إلى حد ما، موضع حضارات غنية ومدنيّة على وجه التخصيص. ويفسر الكاتب هذه المفارقة بأن التشكيلات الاجتماعية التي تفتحت على أساسها هذه الحضارات كانت تشكيلات تجارية^(١٠). فقد كان ثمة توافق في المنطقة العربية بين فترات العظمة وفترات الازدهار التجاري^(١١). هنا يعزو الكاتب للبدو مساهمة فعالة في إنشاء وتغذية حضارات المشرق والمغرب العربيين، بالتالي ينكر أن يكون صراع البدو مع الفلاحين قد تسبب في تدمير هذه الحضارات عن طريق تغريب زراعاتها. يقول: "في الواقع إن الحقب الزاهرة في تاريخ الحضارة العربية، في المشرق كما في المغرب، لم تتطبع بانجازات زراعية كبرى، لكن على العكس بازدهار للتجارة والمدن، وأحياناً في علاقة مع ازدهار التجارة، بسيطرة القبائل الرحل الكبرى، على حساب الفلاحين"^(١٢). من هذا التوافق يصل الكاتب إلى علاقة سببية بين المستوى الحضاري وأوضاع التجارة الخارجية، فيؤكد "أن غنى الحضارة في الحقب الزراعية كان مرتبطاً أكثر إلى الفائض الذي تحصل عليه التجارة منه إلى الفائض المستخلص من الاستغلال المحلي للفلاحين". في هذه المفاضلة بين الزراعة والتجارة البعيدة يصل الكاتب أخيراً إلى عكس الآية. فيعيد الفضل في انجازات زراعية محتملة إلى التجارة البعيدة نفسها، حيث يقول: "إن الانجازات الزراعية، المحدودة في الزمن والمسافة، كانت نتيجة للازدهار التجاري أكثر مما كانت سبباً له، أي أنها كانت من النموذج التوسعي... أكثر منها من النموذج التكثيفي"^(١٣).

١٠ - الامّة العربية، ص ١٥-١٧، ١٦٠. ١١ - المصدر السابق، ص ٢٤، ١٦٠، ١٦١.

١٢ - نفس المصدر، ص ٢٦. انظر أيضاً التطور اللامتكافئ، ص ٢٨.

١٣ - الامّة العربية، ص ٣٤. انظر أيضاً ص ١٦١.

"يكفي أن تنهار التجارة حتى تزول الدول والمدن التي كانت تركز إليها ولكي يعطي بؤس عالم البدو الرحل والطوائف الفلاحية المعزولة الصغيرة صورة الانحطاط"^(١٤).

ويعطي سمير أمين للتجارة البعيدة دوراً أساسياً فيما يسميها "المسألة القومية". فلها الفضل الأول في تحقيق "الوحدة العربية": "إن التوسع التجاري يسمح بتركيز الفائض، المتولد في النطاق العربي وأبعد، بالتعارض مع ثقته في أوروبا الاقطاعية. إنها في الواقع مسألة عندما يسمح التكوين الاجتماعي لطبقة حاكمة متمركزة في بعض المدن الكبرى، بأن تركز لحسابها الخاص فائضاً أنتجه عشرات الملايين من الفلاحين، بينما هي مسألة أخرى عندما يفتت هذا الفائض... بين أسياد ريفيين يتصرف بثمار استغلاله ألف فلاح لا أكثر... إن مركزه الفائض وتداوله.. يعطي أساساً موضوعياً للوحدة العربية. لقد كانت هذه الوحدة إذن بفضل طبقة التجار. المحاربين، لاطبقة ارسقراقطية من النموذج الاقطاعي الريفي"^(١٥). فالطبقة الاقطاعية "المتعيشة على الفائض المبذول من الفلاحين، دفعت عملياً باتجاه زيادة حدة التنوع بين الشعوب"^(١٦). هل يعني هذا أن الكاتب يعتبر التجار من الطبقة الحاكمة؟ الجواب: نعم، والشواهد عديدة: "إن الطبقة الحاكمة في هذا العالم مدينية، مكونة من رجال بلاط، وتجار ورجال دين. ومن حولهم كل هذا العالم الصغير من الحرفيين والكتبة الذي يطبع بطابعه الخاص المدن الشرقية"^(١٧). ويقول مبيناً دور هذه

١٤ - المصدر السابق، ص ٣٣. انظر أيضاً التطور اللامتكاف، ص ٤١.

١٥ - الامة العربية، ص ٣٦، ٣٧.

١٦ - المصدر السابق، ص ٣٣.

١٧ - نفس المصدر، ص ٣٢.

الطبقة في تكوين الأمة العربية: "في العالم العربي نلاحظ أن التماثل الأقوامي - أي اللغة والثقافة المشتركين - رغم وجود أقلية باقية في إطار الامبراطورية القومية، قد تدعّم بالوحدة الاقتصادية التي عبرت عن نفسها في عهد العظمة بمسريان السلع والأفكار بتشجيع من الطبقة القائدة التجارية والبلاطات العسكرية الذين امتزجوا معاً في طبقة واحدة، طبقة التجار- المحاربين. يوجد إذن بدون شك أمة عربية" (١٨).

كذلك، ومنذ البدء، عبرت الايديولوجيا الاسلامية عن الطابع المسيطر للعلاقات التجارية... "ليس الحق الاسلامي حقاً تجارياً وغير فلاحى وحسب، لكنه يشغل أيضاً في الديانة موقفاً مهماً"...

وهذا ما يفسر كيف أن الاسلام انتقل دائماً على يد تجار الى مناطق دخوله الجديدة، من افريقيا السوداء حتى اندونيسيا" (١٩). ويربط الكاتب بين البنية الطبقيّة للتشكيلة الاجتماعية العربية الاسلامية من جهة والبنى الايديولوجية (الدينية المذهبية) والقومية والأقوامية (الاثنية) من الجهة الاخرى فيقول: "تشكل الطبقة القائدة ملاط هذا الكل، لقد تبنت في كل الانحاء اللغة ذاتها، والثقافة ذاتها الاسلامية الارثوذكسية السنية... هذه الطبقة هي التي انتجت الحضارة العربية. إن ازدهارها ناجم عن ازدهار التجارة البعيدة. والتجارة هذه في أصل تحالفها مع القبائل البدوية، وقادة قوافلها، وفي أصل عزلة المناطق الزراعية التي حافظت على شخصيتها الخاصة بها اللغوية (على مستوى البربر) أو الدينية (على مستوى الشيعة) لكنها لم تلعب دوراً مهماً في النظام" (٢٠).

١٨ - التطور اللامتكافئ، ص ٢٦.

١٩ - الأمة العربية، ص ٣٦.

٢٠ - المصدر السابق، ص ٣٢، انظر أيضاً التطور اللامتكافئ ص ٤٠، ٤١.

بخصوص المسألة القومية يبتعد سمير أمين عن الفهم الماركسي التقليدي، فيرى أن "الامة ظاهرة اجتماعية يمكن أن تظهر في كل مراحل التاريخ"، وليس فقط بالارتباط مع البورجوازية والرأسمالية. وإذا لم تكن الامة مرتبطة بالضرورة بنمط الانتاج الرأسمالي، فانها يمكن أن تكون أيضاً قابلة للقلب: "يمكن أن تزدهر أو تتلاشى حسبما تقوِّي الطبقة الموحدة سلطتها أو تفقدها". والامم التي تأسست على قاعدة طبقة التجار، كالامة العربية، تظل غير صلبة، طالما أن الوارد الخراجي يبقى رجراجاً. ففي العالم العربي، الذي كان يأتيه الفائض الاساسي عن طريق التجارة البعيدة، ولم يكن يتولد داخل المجتمع، نجد أن تقلبات هذا الفائض تترافق مع تقلبات الحضارة والامة العربية. على أن تلاشي الامة العربية أحيا من جديد أنواعاً من الامم التي تستطيع أن تعيش من الفائض العام المتولد داخلياً فقط: "الامة المصرية الابدية" (٢١). فكما ذكرنا في البدء، يرى الكاتب في مصر حضارة فلاحية، يمكن للطبقة القائدة فيها، وهي الارستقراطية العقارية البيروقراطية، أن تقتطع فائضاً عظيماً، ضامنة بذلك قاعدة قوية للحضارة. التشكيلة الاجتماعية المصرية ليست من النموذج التجاري المديني، بل الزراعي الخراجي، حيث أن الفلاحين لايجري هنا اضطهادهم كجماعات محتفظة باستقلاليتها الذاتية النفسية، بل فردياً، على مستوى عائلات صغيرة. وهكذا فقد تطورت هذه التشكيلة بذاتها إلى نموذج اقطاعي حقيقي. وهذا النموذج الذي يفضل الكاتب أن يسميه "تشكيلة خراجية متطورة" الشبيهة بالنموذج الصيني، لا يختلف عن الاقطاعية الغربية الا بالمركزية الشديدة للدولة التي تعبر عن تعظيم الطبقة القائدة التي تقتطع الفائض" (٢٢).

٢١ - التطور اللامتكافئ، ص ٣٦-٣٧.

٢٢ - التطور اللامتكافئ، ص ٣٨-٣٩. انظر أيضاً: الامة العربية، ص ٢٧-٢٨.

غير أن الكاتب ينكر في مكان آخر اختلافاً جوهرياً آخر بين التشكيلة الخراجية المتطورة، كالتى في مصر، والقطاعية الغربية، حيث يقول معارضاً ماركس: "وفقاً لاطروحتنا حول التطور اللامتساوي، يجري تخطي نمط انتاج بالضرورة، عن طريق نمط أكثر تطوراً يسمح بنمو أعظم لقوى الانتاج، ليس في المركز، أي في المجتمعات التي يكون فيها هذا النمط هو الأفضل توطداً والأكثر اكتمالاً، لكن انطلاقاً من الطرف حيث الحلقات الضعيفة للنظام، أي في المجتمعات الأقل تقدماً، حيث يكون هذا النمط أقل توطداً"^(٢٣)، كما في أوروبا القطاعية. إذن لم ينشأ نمط الانتاج الرأسمالي ويهيمن أولاً في أوروبا الغربية لأن هذه كانت أكثر تقدماً من مصر مثلاً أو حتى من المشرق العربي، بل بالعكس كانت أوروبا الخارجة من الغزوات البربرية أقل تطوراً من المشرق والمتوسط، لذا كانت اقطاعية كما كانت اليابان بالنسبة للصين الاتاوية. لكن هذا التأخر سيسمح بالتقدم بصورة أسرع وبحرية أكبر. بالمقابل سوف يركد العالم العربي الأكثر تطوراً"^(٢٤)، انما ليس قبل أن يكون قد وصل الى مستوى عال من التطور لم يصله مجتمع ما قبل رأسمالي آخر^(٢٥).

- ب -

هكذا باختصار يفهم سمير أمين التاريخ الاجتماعي الاقتصادي للعرب. ولم تتدخل نقدياً في مجرى عرض أفكاره خوفاً من تشويش ذهن القارئ، لاسيما وأن إعادة عرض هذه الافكار بشكل متسلسل واضح ومختصر لم يكن بالامر السهل. بالاضافة إلى أنه كان علينا أن

٢٣ - الامة العربية، ص ١٤٨ . ٢٤ - المصدر السابق، ص ١٥٥، انظر أيضاً، ص ٣٧.

٢٥ - نفس المصدر، ص ١٥٤.

نعرض في نفس الوقت: النظرية وتطبيقها على التاريخ العربي .
وكيفما كان موقفنا من أطروحات الكاتب، فإننا لانستطيع الا أن نشيد
بهذه الجراءة التظهيرية التي استوعبت تاريخ العالم على امتداده
واتساعه وتنوعه، دون أن نفعل عن مخاطر مثل هذا الطموح. لكن
الاستقهامات الكثيرة التي تثيرها، سواء الصيغ الحالية لنظرية نمط
الانتاج الآسيوي أو نظرية التطور الأحادي (الأوروية الطابع)، عند
محاولة فهم التطور التاريخي للمجتمع العربي، تقري بمحاولات جديدة
للإجابة عليها. هنا تصبح حتى الإجابات المشكوك بصحتها إيجابية،
من حيث أنها كتميزات (أو كمميزات تثير نقیضات) قد تؤدي الى
جميع شافية كافية . ومما يزيد في الدافع الى إيجاد نظرية بديلة، هو
أن الخيارين (نظرية نمط الانتاج الآسيوي ونظرية التطور الأحادي)
يتمثلان في تمحورهما الغربي، والأكثر غرابة (ومفارقة) هو أن ماتبدو
أكثر أهلية لتقديم المعرفة الأقرب إلى الواقع التاريخي الشرقي، وهي
نظرية نمط الانتاج الآسيوي، هي في نفس الوقت أكثر تمحوراً حول
الغرب، أو لنقل : أكثر إجحافاً بالشرق. هذا في صيغها المطروحة
حالياً، المخيبة حقاً لأبناء "العالم الثالث"، وخاصة لسليبي الامجاد
الحضارية القديمة منهم.

قد يكون هذا تفسيراً لما لاحظناه من تمحور شرقي لدى سمير
أمين، لكنه ليس تبريراً ، بل الأصح أنه مأخذ عليه . فإذا كانت نظرية
التطور الأحادي تفي التاريخ الشرقي أو تلحقه مرة بالتاريخ اليوناني
الروماني ومرة أخرى بالتاريخ الأوروبي الاقطاعي، وإذا كانت نظرية
نمط الانتاج الآسيوي تجعل المجتمعات الشرقية في مستوى أدنى
حضارياً من مجتمعات الرق والاقطاع، فإن سمير أمين ينزلق في
الخطأ نفسه، عندما يعتبر نمط الانتاج المبودي نادراً، ويعتبر التشكيلة
الاجتماعية المبودية استثنائية، وأنها مثل الاقطاعية شكل محيطي

بالنسبة للتشكيلة الخراجية الناجزة (الأميوية). يقول: "وبالمقارنة مع عراقية الحضارات المصرية والصينية التي عاشت آلاف السنين، فإن فترة الألف سنة التي عاشتها العبودية الرومانية تبدو قصيرة جداً" (٣٦). إن المقياس الزمني لا يعتمد به هنا، وإن كنا لا نجد فترة الألف سنة قصيرة في عصر الحضارة التي لا يزيد عمرها على ثلاثة آلاف في تلك المنطقة. بغض النظر عن ذلك لا تبدو لنا نظرة الكاتب إلى الحضارتين العبوديتين، اليونانية والرومانية، في كونهما نادرتين واستثنائيتين، تقوم على أساس سليم، بل إنها تمثل نقطة ضعف ضمن بنية النظرية نفسها. لقد استطاع الكاتب أن يدرج الاقطاع بشكل ما ضمن كوكبته الحضارية، فاعتبره نوعاً خاصاً من الخراجية، لكنه أخفق في استيعاب النظام العبودي، فأشاح به جانباً على أنه نادر واستثنائي. في الحقيقة لم تكن اليونان وروما في عصرهما العبودي محيطين لأي مركز حضاري آخر، بالعكس هما اللتان كانتا مركزين عالميين التحقق بهما. فيما التحق - لمرحلة طويلة العالم العربي بما فيه مصر الخراجية نفسها (منذ ٣٣٢ ق.م).

ثم إن نظرة سمير أمين إلى التشكيلة العبودية تجر معها إشكالاً جديداً. من المعلوم أن التشكيلة الاقطاعية قد نشأت من مصدرين رئيسيين، بمثابة منيعين لنهر واحد: مصدر عبودي روماني في المناطق التي كان يسود فيها نمط الانتاج العبودي، ومصدر مشاعي جرمانى لدى القبائل الجرمانية التي قضت على الامبراطورية الرومانية (الغربية). "ففي كثير من البلدان التابعة للامبراطورية الرومانية نشأت عناصر الاقطاعية في قلب اسلوب الانتاج الرقي. ويعتبر نظام المعمرين، الذي انتشر انتشاراً خاصاً في مرحلة تقسّخ نظام الرق،

أوضح نموذج للاقطاعية في ظروف مجتمع الرقيق^(٢٧). بناء عليه، وتطبيقاً لنظرية سمير أمين، يكون النظام الاقطاعي (الخراجي): إما انبثق من النظام العبودي (في الحالة الرومانية) أو تطور من محيط مشاعي للمركز العبودي (في الحالة الجرمانية). وهذا يناقض في الحالة الأولى أطروحة سمير أمين في التطور اللامتساوي، إذ أن نمط الانتاج الجديد نشأ في المركز (وليس في الاطراف)، فكان المركز هو بالذات نقطة الضعف. ويناقض في الحالة الجرمانية أطروحة المركز الخراجي والمحيط الاقطاعي، إذ كان المركز هنا (روما ولا مركز غيرها) عبودياً وليس خراجياً، في حين كان المحيط (القبائل الجرمانية) هو الخراجي (الاقطاعي) قيد التكوين. ويناقض في الحالتين معاً نظرة الكاتب إلى الاقطاع كحالة خاصة من التشكيلة الخراجية، لأنه يمكن القول على نفس الأرضية ونفس القوة، إن الاقطاع حالة خاصة من العبودية (وهي عبودية الأرض) بالنظر الى تطور التشكيلة الرومانية، وإن الاقطاع حالة خاصة من الخراجية بالنظر الى تطور المشاعة الجرمانية، في حين لامحيد عن معاملة الحالتين معاملة واحدة بحكم أن المصدرين كوتنا (بعد سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦م) اقطاعاً واحداً، لاقطاعين مختلفين نوعياً. لقد تجاهل سمير أمين الطريق العبودي الروماني الى الاقطاع، تجاهل في الحقيقة العوامل الداخلية في تطور العبودية وتجاوزها، واعتبر أن هذا التطور والتجاوز يأتيها من خارجها الجرمانى^(٢٨)، مغالفاً بذلك ماركس الذي

٢٧ - الاقتصاد الميساسي، الجزء الأول، تأليف نخبة من الاساتذة السوفييت، ترجمة بدر الدين

انسباي، الطبعة الثانية، دار الجماهير، دمشق ١٩٧٢، ص ١٤٢.

٢٨ - انظر ص ٢٢/٢١ من التطور اللامتكايف، هذا يتكرر بمقولة أن الوعي الثوري لا يأتي الطبقة

العاملة الا من خارجها، وهي مقولة خرج بها كاوتسكي وأخذها عنه لينين في كتابه "ما العمل؟".

يرى (٢٩): "أن تشكيلة اجتماعية معينة لا تزول أبداً قبل أن تتطور جميع القوى الانتاجية التي تتسع لاحتوائها، ولا تحل محلها علاقات انتاج جديدة ومتطورة، قبل أن تتفتح شروط الوجود المادي لهذه العلاقات في حضن المجتمع القديم ذاته. لذلك لاتضع البشرية قط من المهام امامها سوى ما تستطيع حلها. ذلك لأن النظرة عن كسب تبين أن القضية نفسها لاتظهر الا حيث تتواجد الشروط المادية لحلها أو على الاقل حيث تكون في طريقها إلى التواجد".

في الحقيقة لم يحاول سمير أمين بأطروحته حول التطور اللامتكافئ (أو اللامتماوي) أن يفسر نشوء الاقطاع، بل استخدمها فقط لتفسير نشوء الرأسمالية من الاقطاع. وهو في ذلك جعل من خاصية رأسمالية، وهي التطور اللامتماوي الذي يجري به تحليل تقدم بعض البلدان وتخلّف بعضها الآخر ضمن النظام الرأسمالي العالمي، جعل منها قانوناً عاماً للتطور أخضع له ما نود تسميته "النظام الخراجي"، لكنه لم يختبر صحة هذا التعميم على نشوء انماط انتاجية أو تشكيلات اجتماعية أخرى، غير رأسمالية أو قبل رأسمالية، كنشوء الاقطاع مثلاً. والكاتب لم يفعل ذلك، إذ كان يهدف الى شيء آخر، كان يريد تفسير: لماذا لم تنشأ الرأسمالية في العالم العربي رغم أنه كان أكثر تطوراً من أوروبا الاقطاعية (٣٠). غير أن هذا التساؤل الذي يبدو طبيعياً جداً، هو بالذات الذي أوصل مسيرة تفكير سمير أمين الى زقاق مسدود، الى نفس النتيجة التي توصلت اليها نظرية نمط الانتاج

٢٩ - مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (نشر في عام ١٨٥٩)، الاعمال الكاملة، المجلد ١٣، ص ٩. الترجمة العربية: انطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص ٢٦.

٣٠ - الامة العربية، ص ١٥٥، ١٧٠، ١٧٣. التطور اللامتكافئ، ص ٣٠، ٤٣، ٤٧.

الاسيوي حتى الآن: النمط الخراجي غير قابل للتطور. فكأن غاية التطور البشري هي الوصول الى الرأسمالية، لا الى الاشتراكية أو الى المجتمع اللا طبقي، وكأن مقياس المستوى الحضاري هو مدى قدرة نمط الانتاج المعني أو التشكيلة الاجتماعية المعينة على التحول الى الرأسمالية، لا الى ماهو أرقى!). وهذا يدل على تأثير سمير أمين بالعقلية الأوروبية، يدل على انزلاقه دون قصد تحت تأثير التمحور الأوروبي، من حيث أنه أراد هو في وعيه التحرر من أسرهم الفكري.

بهذا الخصوص يلاحظ عادل حسين (٣١)، أن تصور سمير أمين "ساعده على التحرر من محورة التاريخ حول أوروبا، فتمكن من تقييم أكثر موضوعية لانجاز القارات الاخرى، ورأى بحق أن هذه المجتمعات من حيث مستوى التنظيم الاجتماعي كانت تمثل مستوى أكثر رقياً من المجتمع الاقطاعي الأوروبي من حيث تعقيد البيئة، من حيث دقة التنظيم.. الخ. الا أنه وصل من هذا إلى نتيجة عجيبة، فالتقدم الزائد لهذه المجتمعات جعل انتقالها الى الرأسمالية مسألة تكاد تكون مستحيلة، فقامت البورجوازية في منطقة المجتمعات الخراجية الضعيفة المهترئة أي منطقة الاقطاع الأوروبي، ولم يكن ممكناً أن تقوم في منطقة النظم المستقرة المتناسكة الموجودة في الشرق (٣٢). هنا

٢١ - في: نمط الانتاج الآسيوي وواقع المجتمعات العربية (ندوة)، دار الكلمة بيروت (بالاشتراك مع العربية للدراسات بالقاهرة) ١٩٨٤، ص ٤٤-٤٥.

٣٢ - منطلق سمير أمين هنا يذكرنا بحكمته قفلسلمي الذي يرى أن الثورات التاريخية (الطوفانات)، التي يتم من خلالها الانتقال من حضارة أصيلة الى حضارة أصيلة أخرى، لم تكن تجري على يد شعوب حضارية أو بربرية عليا (زراعية)، بل تحديداً على يد شعوب بربرية وسطى (رعوية). انظر الترجمة العربية: تطور اشكال الملكية، ترجمة فاضل جتكر، دار ابن رشد، بيروت ١٩٧٨. هذه الاطروحة يمكن أن نجد أصلها في نظرية ابن خلدون، لكنها لاتقدم معرفة حول التحول في أنماط الانتاج أو التشكيلات الاجتماعية.

اختلف طبعاً مع سمير أمين . لقد وصل إلى نفس نتيجة ماركس . كما لو كانت النتيجة هدفاً مقصوداً مع سبق الإصرار . فإذا قال التحليل إن مجتمعاتنا أقل مرتبة في التطور الحضاري والاجتماعي بالنسبة لأوروبا كانت النتيجة أن مجتمعاتنا راكدة ومغلقة في وجه التطور الرأسمالي . وإذا كانت مجتمعاتنا أعلى مرتبة من المجتمع الأوروبي ، تكون النتيجة أيضاً أن مجتمعاتنا محكوم عليها بالركود وامتناع التقدم . الخطأ هنا يجده عادل حسين في التوحيد الكامل بين الثورة الصناعية والثورة البورجوازية ، في حين أن الثورة الصناعية يمكن أن تحدث عبر عديد من الأشكال والسبل والوسائل . فإذا كانت الطبقة البورجوازية قد قامت بالثورة الصناعية في المجتمع الغربي ، فهذا لا يعني أن المجتمعات الشرقية كانت عاجزة عن أحداث ثورة صناعية وفق شروط مخالفة لتتلاءم مع تاريخها ومع تكوينها التاريخي . ويعطي الكاتب أمثلة على ذلك : اليابان ، محمد علي باشا في مصر ، والتجربة الصينية الحديثة وغيرها .

بديهي أن النظر إلى نمط إنتاج معين من زاويتي نظر مختلفتين لا يجعل من هذا النمط اثنين ولا يغير من طبيعته . كل ما قد يحدث هو عدم رؤية النمط ، بكليته ، بل رؤية عنصر أو بعض العناصر منه فقط . وسمير أمين يفعل ذلك عندما يحدد نمط الإنتاج حصراً بالفائض الذي يحققه . وإذا كان قد تواجد فرضاً في كل من النمط الخراجي التاجز والنمط الاقطاعي فائض بشكل خراج أو أتاوة ، فهذا لا يعني بالضرورة أن النمطين من طبيعة واحدة . ما يقرر ذلك هو بالدرجة الأولى علاقات الانتاج وبالأخص شكل الملكية والتصرف ، وقد أراحها الكاتب إلى المرتبة الثانية عند تحديد نمط الانتاج وبالتالي التشكيلية ، خلافاً لما فعله ماركس والماركسيون من بعده . غير أن الكاتب لم يبق متسقاً مع نفسه . فعندما أراد تمييز النمط الاقطاعي عن الخراجي التاجز وتبيان

قابلية النمط الاقطاعي للتطور الى الرأسمالية وجمود النمط الخراجي العربي في هذا المجال لم يستخدم محكاً "فائض الانتاج"، بل "شكل الملكية والتصرف". على هذا الاساس أرى أن ما يجمع الاقطاع والمبودية أكبر مما يجمع الاقطاع والنظام الخراجي (النموذجي)^(٢٣). وليس صعباً أن نتبين لدى ماركس هذا التقارب في دراسته لجذري المبودية والاقطاع، تحديداً في المشاعة الرومانية والمشاعة الجرمانية، كما نتبين اختلافهما عن نمط الانتاج الآسيوي انطلاقاً من اختلاف المشاعة الشرقية^(٢٤). كذلك عندما يحدد سمير أمين الطبقات الاجتماعية المتناحرة في أنماط الانتاج المختلفة يستند إلى علاقات الانتاج وشكل الملكية. فيظهر مرة أخرى التقارب بين النمط المبودي (أسياد وعبيد) والنمط الاقطاعي (اقطاعيون واقنان) والتباعد عن المجتمع الخراجي الشرقي (الطبقة الدولة والفلاحون). وهو الى جانب ذلك يفصل دائماً الاقطاعي عما هو خراجي، مما يجعل إلحاق الاقطاعي بالخراجي دون أية قيمة علمية.

إن حقيقة أنه لم يتواجد يوماً أي من الانماط الانتاجية في حالته الصافية، ليست كافية كحجة للتخلي عن هذا المفهوم والاستماضة عنه بالتشكيك، كما يفهمها سمير أمين. فعندما يجري الحديث عن نمط انتاج مجتمع معين لا يُقصد بذلك بالضرورة أن هذا النمط في حالته الصافية، بل المقصود عادة أنه النمط السائد. وقد رفض الكاتب رغم ذلك مفهوم نمط الانتاج، في حين أنه سار على نفس المنطق عند تمييز

٢٣ - انظر دراستنا: من التراث الى الثروة مع طيب تيزيني. في : الماركسية والتراث العربي الاسلامي، الطبعة الثانية، دار الحدائق، بيروت ١٩٨٢، ص ١٢.

٢٤ - في فصل: "الاشكال السابقة للانتاج لرأسمالي"، من مخطوطة "أسس نقد الاقتصاد السياسي".

التشكيلات الاجتماعية عن بعضها، إذ استند على الفائض "السائد". وإذا كان نمط الانتاج مفهوماً مجرداً لا ينطوي على نظام للتعاقب التاريخي، فإن الفائض أيضاً لا ينطوي على نظام لمثل هذا التعاقب. لقد وُجد الربح مثلاً منذ بداية المجتمع الطبقي حتى الآن في الرأسمالية. كذلك ليس "الربح" هو الشكل الوحيد للفائض في المجتمع البورجوازي، بل الشكل السائد فقط. إن استناد الكاتب إلى شكل فائض الناتج لتحديد نمط الانتاج في مجتمع معين وبالتالي تشكيلته أدى إلى اعتبار المجتمع الاقطاعي نوعاً من أنواع المجتمعات الخراجية، بحكم أنه يشترك مع نمط الانتاج الآسيوي في كون الفائض الرئيسي فيه هو "الربح" (وهذا في الحقيقة أصبح من الحديث عن اشتراكهما بـ "الخراج" أو "الاتاوة"). على هذا الأساس يجب اعتبار التشكيلات التجارية الشرقية القروسطية "بورجوازية"، لأن الفائض الرئيسي المتحقق فيها هو الربح، كما يرى سمير أمين نفسه، حيث "في نمط الانتاج الرأسمالي يكون (الربح) الشكل الخصوصي الذي يأخذه فائض القيمة أثناء توزيعه بشكل متناسب مع الرساميل المقدمة" (٣٥). إن السبب في هذا المنزلق ليس سوى الاعتماد عن مفهوم نمط الانتاج بمافيه من علاقات انتاج.

كما قلنا، يشترك نمط الانتاج الخراجي والاقطاعي في أن شكل الفائض الرئيسي فيهما هو "الربح". على أن الربح بدوره يتخذ عدة أشكال. وهذه الأشكال الثانوية للربح ليست واحدة في كل من النمطين المذكورين. واختلاف أشكالهما ليس غير ذي دلالة، بل يعبر عن اختلاف في علاقات الانتاج. هذا من ناحية. من ناحية أخرى، في إطار الحديث عن "الخراج" و"الاتاوة" نستدرك أن ترجمة برهان غليون

لمصطلح سمير أمين Mode de Production Tributaire بـ "نمط الانتاج الخراجي" ليس أميناً، والصحيح أن يقول "نمط الانتاجي الاتاوي". لكن، مادامنا نركز اهتمامنا على المجتمع العربي القروسي، فان النقد يجب أن يوجه إلى المؤلف، لا إلى المترجم، لأن "الخراج" هو الفائض (الداخلي) الذي قامت عليه الدولة العربية الاسلامية. قد يعود التعبير عن نمط الانتاج الآسيوي بالأتاوي بدلاً من الخراجي الى قصور مبرر في اللغة الفرنسية، حيث لم يعرف المجتمع الاوربي الغربي "الخراج". لكن هذه المشكلة اللغوية المحتملة لاتعفي الكاتب من المسؤولية عن الرأي المتضمن في التسمية المذكورة ، وهو أن الدولة الشرقية (العربية) تتدخل من الخارج في العملية الانتاجية وتقتطع لنفسها قسراً حصة من الانتاج المجتمعي (بشكل اتاوة). وهذا رأي غير صحيح، لأن الدولة في نمط الانتاج الآسيوي عنصر هام من عناصر الانتاج، وباعتبارها مالكة للأرض فانها تتال حصة المالك باسم "خراج".

يقول سمير أمين ، إن نمط الانتاج الاقطاعي حالة حديثة من حالات نمط الانتاج الخراجي، وأنه شكل متطور من أشكاله، وأن التشكيلة الخراجية الفلاحية (المصرية والصينية) تتطور الى نموذج اقطاعي حقيقي (٣٦). لكنه يرى أيضاً، أن الاقطاعية شكل محيطي للنمط الخراجي ، أكثر باكورية، موسومة بطوابع المجتمع المشاعي البدائي، وأن النمط الاقطاعي شكل فقير غير مكتمل من النمط الخراجي، وأن الاقطاعية تكونت (في أوروبا البربرية) في شكل جنيني غير ناجز لهذا النمط (٣٧). فكيف نستطيع التوفيق بين هذين الرأيين

٣٦. انظر الحاشية رقم ٢. وكذلك: الامة العربية، ص ١٧١.

٣٧. الامة العربية، ص ١٥٢/١٥١. التطور اللامتكافئ، ص ٣٠.

المتعارضين^{١٩}. نلاحظ من ناحية أخرى أن الاقطاع لا يتطور الى الخراجية بل الى الرأسمالية، بينما ينزع النمط الخراجي المتطور بشكل دائم تقريباً الى أن يصبح نظاماً إقطاعياً، أي أن الطبقة الحاكمة (القائدة) تحل محل المشاعية في الملكية المباشرة الحصرية للأرض^(٣٨). غير أن الكاتب لا يرى في هذا النزوع تطوراً الى أمام، حتى أنه في الحقيقة ليس تطوراً، بل انمساخ: "... بينما كانت الدولة، في نمط الانتاج الخراجي الناجز للحضارات العظمى، تحمي في هذا المجال، المشاعات القروية. وأثناء فترة الانحطاط فقط، حين تضعف السلطة المركزية، كان المجتمع يتأقطع (يصبح إقطاعياً)، وهذا التأقطع يظهر كتهور وانحراف بالنسبة للنموذج المثالي: كانت التمردات الفلاحية تأتي لتقيم من جديد النظام الخراجي وذلك عن طريق إعادة بناء مركزية الدولة وتحطيم الاقطاعيين، واضعة بذلك حدا لافراطهم"^(٣٩). هنا نتساءل: أولاً، كيف يكون الاقطاع محيطياً بالنسبة للنمط الخراجي متخلفاً عنه، إذا كانت التشكيلة الخراجية تتطور الى الاقطاعية، والاقطاعية تتطور الى الرأسمالية^{١٩} ثانياً، كيف تسعى الطبقة القائدة الى نزع ملكية المشاعة، وتحميها في نفس الوقت^{١٩} بل ، كيف تنتزع هذه الطبقة الخراج ثم الملكية من المشاعة القروية وتقوم التمردات الفلاحية رغم ذلك بإعادة السلطة المركزية للطبقة المذكورة^{١٩} ثم أية إقطاعية هذه التي يتعكس مفعولها في الشرق عنه في الغرب، فهي - بمقاييس الكاتب - تقدمية في الغرب تؤدي الى الرأسمالية، وانحطاطية في الشرق ينتج عنها تدهور وانحراف^٩. إن مفهوم "الاقطاعية" ليس محدداً بدقة ووضوح لدى الكاتب، بل هو في الحقيقة

٢٨ - التطور اللامتكافئ، ص ١٦.

٣٩ - التطور اللامتكافئ، ص ٣٠.

مفهومان: اقطاع اوروبي، واقطاع شرقي. والكاتب، عندما يتحدث عن فروق ثانوية بين اقطاع مصر والصين واقطاع أوروبا (واليابان) (٤٠)، فإنه يلتقي اذ ذاك مع أنصار نظرية التطور الاحادي، مع فارق أن هؤلاء أقوى حجة وأكثر اتساقاً بهذا الخصوص.

- ج -

استخدمنا حتى الآن مصطلح "نمط الانتاج الخراجي" وكأنه مفهوم واحد لدى سمير أمين. هي الواقع يتعامل الكاتب مع عدة أنواع من الانماط الخراجية. صحيح أن هذه الانماط تختلف عن بعضها من حيث درجة التطور، انما مع ذلك لا ينتقل مثلاً النوع الأدنى مع الزمن الى النوع الأعلى، وذلك لسببين: أولاً، لان تحديد الدرجة مرتبط بموامل جغرافية متاخية ثابتة. ثانياً، بحكم أن الكاتب، خلافاً لما ركس وأغلب الماركسيين، لا يتعامل في دراسته التاريخية للمجتمعات البشرية بأنماط انتاج، بل بتشكيلات اجتماعية (٤١). وكل تشكيلة تختلف عن الاخرى في خط سيرها والقانونيات التي تحكم هذا السير. ولما كان كل نمط انتاج خراجي يقوم عليه عدد من التشكيلات الخراجية (بحسب ارتباطه بأنماط اخرى وعوامل اخرى في مقدمتها التجارة البعيدة)، فإننا نجد عندئذ عشرات من التشكيلات الاجتماعية

٤٠ - التراكب على الصعيد العالمي، ص ٢٠٣

٤١ - انظر بهذا الخصوص مساهمة: محمد الاخضر بن حاسين: نقد مفهومي المركز والمحيط، والمشاكل الآنية للانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، في مجلة: الطلبة (القاهرة)، الممد ٦، يونيو ١٩٧٤، ص ٤١-٤٩.

الخارجية، تتطلب كل واحدة منها دراسة نظرية خاصة. وهذه نقطة ضعف في نظرية سمير أمين. ليس فقط لأن التعامل مع هذه الأنواع العديدة والمتداخلة من التشكيلات الخارجية يتسبب في تشوش القارئ وحيرته، وخاصة عند مقابلتها ومقارنتها بنماذج موحدة من الأنماط أو التشكيلات العبودية والاقطاعية والرأسمالية، بل قبلئذ لأنه يمثل ثغرة منهجية علمية. فمثل هذه النظرة إلى التاريخ البشري تحدّ أفقنا المعرفي، بل تعيد قدرتنا المعرفية إلى الوراء، إلى الفرق في التفاصيل، وبالتالي. كما يعبر ماركس - عدم رؤية الغابة من كثرة الأشجار.

المسألة هي مسألة إيجاد الاساسي من علاقات انتاج وقوى انتاجية متفاعلة، وعزل الثانوي، من أجل تنقية عناصر الواقع الفاعلة من شوائبها، لرؤية هذا الواقع في جوهره. فلا بدّ من تجريد الواقع التاريخي في نماذج موحدة، محددة واضحة، مبسطة قدر الامكان، من أجل الوصول إلى قانونيات عامة، نستطيع الاستفادة منها في فهم وتفسير تحركات الحاضر التاريخي وتطورات واستشراف المستقبل. إن سمير أمين بتشكيلاته الكثيرة يضيق علينا أبواب المعرفة، بإيجاده لقانونيات خاصة بكل مجتمع أو بكل مجموعة صغيرة جداً من المجتمعات الشرقية، بحيث لانمود نميّز بين مجتمعات تحكمها قوانين عامة واحدة وأخرى تخضع لقوانين مختلفة ويحيث تجعلنا نتوهم فروقاً جذرية بين مجتمعات متقاربة تسير وفق قوانين عامة مشتركة^(٤٢). بالتأكيد، يطرا على النموذج خلال مسيرة الواقع التاريخية تعديل وتغيير. فالتشكيلة الرأسمالية في مرحلة التفاضل الحر مثلاً ليست هي تماماً في مرحلة الاحتكار والإمبريالية. غير أن سمير أمين لا يتناول التشكيلة الخارجية في تطورها التاريخي.

٤٢ - يقترب الكاتب هنا من "المدرسة التاريخية" البورجوازية.

بالعكس، فنظريته لا تتضمن مراحل تاريخية خراجية، وتشكيلاته الخراجية ثابتة على مدى آلاف السنين: منذ حضارة الفراعنة وبابل وفينيقيا مروراً بالدولة العربية الإسلامية حتى غزو الاستعمار والرأسمالية الغربية (٤٣).

وإذن، ألا يؤكد الكاتب بذلك مايقال عن ركود مجتمعاتنا العربية الإسلامية؟ إن نظرية سمير أمين تفتقد الى الحركية التاريخية فيما يخص التشكيلات الاجتماعية الخراجية. بل هي أقرب الى النظرة السكونية الجغرافية التي يعارضها الكاتب نفسه (٤٤)، حيث استند في برهانه على فلاحية الحضارة المصرية وتجارية بقية العالم العربي على الطبيعة الجغرافية المناخية للأرض العربية (٤٥). إنها باختصار: جبرية جغرافية!

التشكيلة الاجتماعية، حسب الفهم الماركسي، هي المجتمع في مرحلة تطور معينة، متضمناً البناء الفوقي إلى جانب علاقات وقوى الانتاج. تحديداً هي تصنيفه للتشكيلات الخراجية لم يهتم سمير أمين لعنصر البناء الفوقي وصلاته المتبادلة مع علاقات وقوى الانتاج، بل كان كل ما فعله بهذا الخصوص هو ابراز عنصر ثانوي من علاقات الانتاج وهو التجارة الخارجية ووضعه على قدم المساواة مع أنماط الانتاج. هو في الحقيقة مفهوم جديد "نمط الانتاج" أكثر من كونه

٤٣ . انظر مثلاً ص ١٧ من "الامة العربية" حيث يقول : ان هذا المثال للتكون التجاري (التشكيلة التجارية) يطبع المشرق حتى الحرب العالمية الاولى ١٩١٤-١٩١٨ . انظر أيضاً ص ٣٤ من "التطور اللامتكافئ".

٤٤ . الامة العربية، ص ١٥٣.

٤٥ . انظر مثلاً ص ١٣/١٤، ١٦، ١٧/١٨ من "الامة العربية"، وص ٣٢-٣٥ من "التطور اللامتكافئ".

مفهوماً للتشكيلة الاجتماعية، يُعامل العنصر الثانوي فيه معاملة العناصر الرئيسية. من ناحية أخرى، هو مفهوم غير جدلي وغير تاريخي، من حيث أن التشكيلات الناتجة عنه لا تتأثر بالاحتكاك الدائم بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وبالتالي لا تتطور الى أن تتقلب الى تشكيلات أو أنظمة جديدة مختلفة نوعياً. لقد أكد الكاتب على تمفصل أنماط مختلفة ضمن التشكيلة الواحدة، بينما نراه في التشكيلة الخراجية التجارية قد استبدل علاقات الانتاج المجتمعية بالعلاقات التجارية بين المجتمعات المختلفة، وكأن هذه العلاقات الخارجية قادرة بمفعولها المعاكس أن ترتد على المجتمع المتاجر وتتقلب على عناصره الداخلية فتعيد صياغة نظامه الاجتماعي الاقتصادي على صورتها التجارية.

يتفق الكتاب على الأهمية التاريخية للتجارة البعيدة في المنطقة العربية. هذا أمر مسلم به. وقد اعتمد سمير أمين على هذه الحقيقة التاريخية. وما في ذلك من مأخذ. لكن أن يحيا المجتمع ويموت بازدهار التجارة البعيدة أو توقفها، فهذا لا يعني أن نمط انتاج المجتمع المعني خراجي تجاري، بل يعني أنه تجاري فحسب أو أنه تجاري قبل أي شيء. بذلك يكون الكاتب قد حدد نمط الانتاج بموامل خارجية. وهذا لا يمكن تتيهه علمياً. فنمط الانتاج والتشكيلة الاجتماعية يتحددان أساساً من الداخل، من علاقات وقوى انتاج المجتمع المعني، لامن الخارج أو من علاقات هذا المجتمع مع الخارج. بالعكس، العلاقات مع الخارج تتحدد أصلاً عبر علاقات الانتاج الداخلية. بالتاكيد، ثمة تبادل بالتأثير، إنما على شاكلة التأثير المتبادل بين أصل الشجرة وفروعها. لذلك فإن سمير أمين، عندما يرى في الاصل وهو الانتاج فرعاً، وفي الفرع وهو التجارة البعيدة أصلاً، يفكر هيغلياً وليس مادياً جدلياً.

بالارتباط مع تفريق الكاتب بين نمط الانتاج الخراجي الفلاحي ونمط الانتاج التجاري نعود الى موضوع فائض الانتاج. فخطأ هذا المقياس في تحديد نوعية النمط الانتاجي والتشكيلة الاجتماعية يتجلى لنا أيضاً في فهم الكاتب الكمي للمقياس المذكور، وذلك عندما يفرق بين التشكيلة الخراجية المركزية (الزراعية) والتشكيلة التجارية المحيطية من خلال المقارنة بين مقدار الفائض الداخلي ومقدار الفائض الخارجي لدى كل من التشكيلتين المذكورتين. بذلك يتحول الامر الى مايشبه المسألة الاحصائية المحاسبية. غير أن الكاتب لم يحاول مرة واحدة حلها عملياً، لم يبرهن على كون الفائض الخارجي أعلى من الفائض الداخلي في العالم العربي (غير المصري)، مما يجعل من تصنيفه للمجتمعات العربية السابقة ضمن التشكيلة التجارية تخمينياً أكثر منه علمياً.

بفض النظر عن ذلك وعن صعوبة القيام بالاحصاء والمحاسبة المطلوبين، لعدم توفر الامكانيات التقنية في ذلك الوقت ولعدم توفر المعلومات الكافية في وقتنا الحاضر، فإن هذه المفاضلة بين الفائضين تفترض مساواة في الاهمية بينهما أو ترى فيهما نديين مستقلين، في حين أن الفائض الخارجي هو في كل الاحوال لايقوم أصلاً الا على اساس الفائض الداخلي أو بالاحرى: كلا الفائضين يقوم أصلاً على القوى الذاتية للمجتمع المعني من بشرية وطبيعية وعلمية تقنية وعسكرية... أي على انتاج واعادة انتاج المجتمع المذكور. ويتجلى ذلك على مستويين. المستوى الاول : إن فائض الناتج يتولد من العمل والناتج، ومن هذا العمل وناتجه يعيش العاملون المنتجون وأسرههم، وهم الغالبية العظمى من الشعب، إن لم نقل: هم "الشعب"، بينما تستأثر الطبقة المسيطرة وتوابعها بفائض الناتج. بناء عليه لايمكن للفائض الخارجي أن يعادل في أهميته الفائض الداخلي، حتى لو تساوى معه

في القيمة، لأن وجود المجتمع وبالتالي الطبقة المسيطرة مرهون بتأمين العمل والناتج المحليين المولدين لفائض العمل وفائض الناتج، في حين أن العمل والناتج المولدين للفائض الخارجي هما من مسؤولية طبقة مسيطرة أخرى (في الخارج). والطبقة المسيطرة محلياً ليست مستعدة بطبيعتها، ولا حتى قادرة على تأمين حياة شعبها من الفائض (الربح) المتحصّل في الخارج، أي أن تقاسمهم إياه. تعمل لصالحها إذن إن وضعت لاستغلالها حدوداً لا تتجاوزها. فإن فعلت ذلك، وتقصّدت الاعتماد على الفائض الخارجي أكثر من الفائض الداخلي، فإنها (بافتراض نجاحها في هذا المسمى) تترك للمنتجين المحليين قسماً أو قسماً أكبر من فائض الناتج، فتصون بذلك نفعها الطبيعي البشري الاقتصادي وتقويه بحيث يصبح قادراً على توليد و. عند اللزوم. إعطاء فائض ناتج أكبر، أو أنها ترشّوهم لمأرب سياسية. على هذا الأساس تصبح عندئذ المقارنة بين مايرد الطبقة المسيطرة من فائض داخلي وفائض من الخارج شكلية، لاتراعي توزيع الفائض الداخلي ولا الطاقة الكامنة في المجتمع المحلي.

المستوى الثاني: نظرياً يتأتى فائض التجارة البعيدة (الخارجية) من تجارة التصدير، و/أو من تجارة الاستيراد، و/أو من التجارة العابرة (الترانزيت). فإذا كان الفائض ناجماً عن تجارة التصدير، فهو عندئذ وقيل كل شيء فائض داخلي بشكل صادرات تضاف إليه أرباح بيع هذه الصادرات، وهذه الأرباح قائمة على أساس الفائض الداخلي (على أساس الإنتاج المحلي). أما إذا كان الفائض ناتجاً عن تجارة الاستيراد، فإن الرأسمال المتاجر به هو في الأصل فائض داخلي، وهذا الرأسمال يحقق أرباحاً، إنما من الداخل، أي مرة أخرى من الفائض الداخلي. إذن تبقى فقط التجارة العابرة موضع تساؤل. وبالطبع لا يمكن على الإطلاق أن يعتمد مجتمع على التجارة البعيدة

وأن يكون بالتالي نمط انتاجه "تجارياً"، إذا كان هذا المجتمع مهد الحضارات، كالهلال الخصيب^(٤٦)، أي من أوائل المجتمعات التي وُجدت فيها فوائض ناتج. وينون فوائض ناتج (داخلية) لاتوجد تجارة (حرة)، كما هو معلوم. هذا كمثال حدي فقط. في الاحوال العادية يكون مقدار الفائض المتحصل من التجارة العابرة متناسباً طردياً مع حجم هذه التجارة:

١- غير أن الاقتصاديات قبل الرأسمالية كانت اكتفائية بطبيعتها، تنتج قيماً استعمالية، وتقتصر تجارتها تقريباً على الكماليات من أجل الطبقة المسيطرة. إذن لا يمكن بأي شكل أن تُشبه بالتجارة الدولية الحاضرة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار اتساع الاقتصاد العربي الاسلامي، صُح هنا ما هو معروف، أن حصة التجارة الخارجية بأنواعها، ناهيك عن التجارة العابرة لوحدها، تشكل في الاقتصاديات الواسعة نسبة ضئيلة من مجموع أنشطة المجتمع. من هذه الناحية تختلف جذرياً الدولة العربية الاسلامية سابقاً، والاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة حالياً، عن الاقتصاديات الصغيرة المحصورة، كما كانت على سبيل المثال مكة قبل الاسلام، وكما هي لبنان حالياً.

٢- ومع ذلك، لا يمكن أن نتصور مكة الجاهلية بدورها التجاري الوسيط دون وجود الجزيرة العربية كقاعدة انتاجية (رعوية زراعية)، كما أن دور لبنان الواسطي حالياً (قبل الحرب الأهلية منذ منتصف

٤٦ - في بحثه عن افريقيا السوداء، المصدر المذكور سابقاً، يستلشي الكاتب "ما بين النهرين"

الى جانب مصر من التشكيلات التجارية العربية، مستنداً الى أحمد القدسي:

Nationalism and class struggles in the Arab World, in: Monthly Review, July- August

1972.

السبعينات) مستحيل بمعزل عن المحيط العربي الشرقي. من هنا نفهم كيف أن المواجهة الحربية التجارية بين البرتغال واليمن تحولت ببساطة إلى مواجهة بين البرتغال ومصر وأواخر عصر المماليك. ونتيجة الحرب لم تخسر اليمن أو مصر فحسب دورها القيادي في التجارة الدولية، بل خسره العالم العربي بأكمله.

٣. ويتعلق حجم التجارة العابرة بالكتل البشرية التي تستفيد منها ويمدى استغنائها أو احتياجها إلى مواد التجارة هذه، أي استطاعتها على بيع هذه المواد أو شرائها. ولقد كانت الفوائض الداخلية في بلاد الشراء والمبيع قليلة جداً نسبياً، وبالتالي كذلك المكاسب المتحققة من التعامل مع هذه البلدان، ما لم تكن من نوع السلب والنهب الذي يقوم هو الآخر على القوة القتالية وبالتالي القوة الاقتصادية الذاتية للمجتمع الغازي أو الاستعماري.

٤. على أنه، بقدر ما يكون حجم التجارة العابرة كبيراً، فإن الرأسمال التجاري الذي تتطلبه كبير أيضاً، ولا يمكن أن يوفره بالتالي إلا اقتصاد مناسب بالقوة والمتانة، اقتصاد قادر على توليد الرأسمال التجاري المطلوب من فائضه الداخلي (في إنتاجه). قد يقال إن مانحتاجه هو رأسمال أولي تقوم فيما بعد التجارة نفسها بتمثيته. هذا صحيح، ولكن إلى حد معين. فنحن نعلم أن التجارة البعيدة ليست مستقرة أو مضمونة، بل إن مخاطرها، خاصة في ذلك الزمان، صعبة الحصر. ثم إنها بقدر ماتكون غير مأمونة، فإنها أكثر حاجة إلى قوة اقتصادية وعسكرية تحميها.

نصل من ذلك كله إلى أن الفائض من التجارة العابرة يمكن أن يزيد من اقتصاد المجتمع المعني قوة وازدهاراً، لكنه ليس من يخلق له حضارته المعتبرة أو امبراطوريته. التجارة عموماً هي نشاط امتدادي

للانتاج أو تابع له، ويدون أرضية انتاجية مناسبة لاتقيم التجارة قوة اقتصادية كبرى ولا ازدهاراً اقتصاديا منبداً بناء عليه نقول، إن حضارات العصور السابقة إما أن تكون انتاجية (زراعية بالدرجة الاولى) في أساسها أو لاتكون.

غير أنه من المعلوم أن تجارة العرب المسلمين لم تكن فقط، ولا بالدرجة الاولى، تجارة ماهرة. كانت في نفس الوقت تجارة استيراد وتصدير وعبور: يشترون من كل بلد يطلأونه ما يتميز به من السلع الرخيصة الرائجة في بلدان أخرى، ينقلونها إلى هذه البلدان ويبيعونها بأسعار أعلى، ويشترون بأثمانها بضائع ممتازة أخرى رخيصة ومرغوبة في مكان ثالث... وهكذا. وهم يفعلون ذلك في الخارج كما في الداخل، بحيث يصعب في تجارتهم التفريق المسبق بين الاستيراد والتصدير والعبور. وكانوا يحققون الأرباح من المجتمع البائع والمجتمع الشاري على حد سواء. يقول ماندل: "في مجتمع قائم بصورة رئيسية على انتاج القيم الاستعمالية يتأتى ربح التجار من شراء البضائع بما دون قيمتها ومن بيعها بما فوق هذه القيمة بالتالي لم تكن التجارة في الاصل لتتشأ بين شعوب تعيش في مستوى متماثل تقريباً من التطور الاقتصادي. ففي هذه الحالة يكون زمن العمل الضروري تقريبا لانتاج السلع المتبادلة مبروهاً في كلا البلدين. ولن يتورط الباعة أو المشترون في مثل هذه المبادلات الضارة بهم ضرراً شديداً فقط في حالات استثنائية من النقص المياغت لأهم المواد الاستهلاكية أو المواد الأولية يمكن تحقيق أرباح معتبرة. على النقيض من ذلك تهيم التجارة مع شعوب تعيش في مستوى اقتصادي أدنى، شروطاً مثالية لتحقيق أرباح كبيرة. هنا يستطيع المرء شراء مواد أولية وغذائية رخيصة (...) وبيع منتجات مصنعة (...) بأعلى من قيمتها. إن في هذا التطور الاقتصادي

اللامتساوي بين الشعوب يكمن ازدهار التجارة منذ الثورة المعدنية وبيدايات الحضارة" (٤٧).

هكذا نلاحظ أن سمير أمين ، الذي تحتل مقولة التطور اللامتساوي مكان القلب في نظريته، يُهمل هنا هذه المقولة كلياً لينزلق بذلك إلى اعتبار التجارة البعيدة من خلال فوائضها الفائقة هي صاحبة الفضل في المستوى الحضاري الرفيع للعالم العربي القروسطي، مع أن هذه الفوائض التجارية لم تكن لتحصل لولا المستوى الحضاري الذي كان عليه العالم العربي في ذلك العصر. وكان المستشرق الانكليزي مونتغمري واط قد طبق بشكل مباشر ما قاله أرنست ماندل على العلاقات العربية الإسلامية . الاوربية حين كتب: "إن السمات المميّزة للتجارة بين أوروبا الغربية والعالم الاسلامي تذكرنا بتجارة المستعمرات في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكن مع اختلاف واحد، يتلخص في أن أوروبا كانت هي المستعمرة. كانت أوروبا تستورد من العالم الاسلامي البضائع الاستهلاكية بصورة اساسية، وكانت تصدر، بالمقابل، المواد الخام والعبء " (٤٨). تبعاً لذلك يمكن أن يُفسر انهيار التجارة البعيدة لدولة الممالك بانحدار المستوى الحضاري للمجتمع العربي المملوكي بالمقارنة مع مستوى المجتمع البرتغالي الصاعد والمنافس، فكان ذلك الانهيار نتيجة، ولم يكن بأي حال سبباً لانهيار الدولة المملوكية التي كانت دولة انحطاط، كما هو متعارف عليه.

٤٧ - أرنست ماندل: النظرية الاقتصادية الماركسية، الجزء الاول، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٠١. ٢٠٢. وقد اعتمدنا اعملا على الترجمة الألمانية للكتاب الى جانب الترجمة العربية التي قام بها جورج طرابيشي.

٤٨ - مونتغمري واط: أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، ترجمة جابر أبي جابر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق (١٩٨١)، ص ٦٢.

أطروحة سمير أمين تذكرنا في أحد جوانبها بالنظرية الماركنتيلية التي كانت ترى أن فائض القيمة ينشأ في التداول ويتمثل في فائض الميزان التجاري^(٤٩). ومن نافذة القول أن الماركنتيلية قد نبذها البرجوازيون فكراً وسياسة قبل أن يدحضها الماركسيون. على أي حال، ربما كان من الأسهل إثبات أن الفوائض الخارجية لبلدان أوروبا الغربية من نهب أميركا وتقتيل الهنود الحمر واستعباد الأفريقيين واستعمار الآسيويين ومن التجارة الامبريالية أعلى من الفوائض الداخلية الناجمة عن استغلال الطبقة العاملة المحلية وتدمير الفلاحين المحليين. ومن المؤكد أن إثبات هذا أسهل من البرهان على أن فوائض التجارة البعيدة وغنائم الغزو تفوق الخراج وغيره من المصادر المحلية للدولة العربية الإسلامية. (٥٠) وقد لا يكون بعض المؤلفين الماركسيين قد اهتموا عن الحقيقة عندما رأوا في العلاقات الرأسمالية الاستعمارية سبباً لتلوث البروليتاريا الأوروبية الغربية والانحراف الحركة الاشتراكية الممثلة في الاممية الثانية. يقول الياس مرقص: "إن الطبقة غير المالكة ولكن غير الكادحة ليست قادرة على الاطاحة بالمستثمرين. والطبقة البروليتارية التي تعيل المجتمع بأسره وحدها قادرة على تحقيق الثورة الاجتماعية. ولكن مع نمو وتوسيع السياسة الاستعمارية أصبحت البروليتاريا الأوروبية، جزئياً، هي وضع لم يعد فيه عملها هو الذي يعيل المجتمع بأسره، بل عمل أشباه العبيد في المستعمرات. فالبرجوازية

-
- ٤٩ - عكست الماركنتيلية الدور المهيمن للرأسمال التجاري والمصالح الاقتصادية للبرجوازية الفتية في القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر، في فترة التراكم الأولى للرأسمال ونشوء الأمم البرجوازية، بالتعدد في التكنولوجيا، حيث طبقت أيضاً كسياسة.
- ٥٠ - يستبعد سمير أمين غنائم الغزو، رغم أهميتها القصوى في فترة الفتوحات العربية الإسلامية، ذلك لأنها لا تكدم أطروحته، فهي لا تبرز عن مجتمع تجاري.

البريطانية مثلاً تجني من عشرات ومئات الملايين من سكان الهند وغيرها من المستعمرات أرباحاً أكثر من تلك التي تجنيها من العمال البريطانيين؛ ولهذا السبب فقد نشأ، في بعض البلدان، أساس مادي اقتصادي لتلوث البروليتاريا بالشوفينية الاستعمارية^(٥١).

إن المعلومات والارقام التي يوردها جرجي زيدان^(٥٢) تبرهن على أن "الخراج" كان أهم مصادر الدخل للدولة العربية الإسلامية، رغم كثرة هذه المصادر. كانت العمدة على الخراج، حتى أنهم سموها مجموع الجباية خراجاً باطلاق البعض على الكل. ويميد زيدان كثرة الخراج في الدولة العباسية إلى الاسباب الرئيسية التالية:

١. سعة المملكة العباسية،
 ٢. اشتغال الناس بالزراعة،
 ٣. ثقل الخراج المضروب، إذا تراوح بين ٦. ٥٠% من غلة الارض حسب الاقاليم والمنتجات وطرق الري...
 ٤. صدق العمال في ارسال المال المجموع.
- ولقد كان خراج مصر في أيام المأمون يزيد على ثلاثة أضعافه في سنة ١٩٠٣، مع ذلك كان أدنى من خراج عدد كبير من أقاليم الدولة الأخرى: السودان، كور دجلة، ماها الكوفة والبصرة، الاهواز، الموصل ومايلها، الجزيرة وما يليها من أعمال الفرات، أفريقية في أيام المأمون (نقلًا عن ابن خلدون)؛ أو: السودان، الاهواز، ماها الكوفة، ماها البصرة، الموصل ومايلها، ديار ريبة، ديار مضر، أعمال طريق الفرات في أيام

٥١ - الياس مرقص: الماركسية والشرق ١٨٥٠-١٩١٨، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨، ص ٥٦٧.

٥٢ - جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي، الجزء الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (بنون تاريخ)، ص ٣٠٦-٣٤٤، وخاصة ص ٣٢٥-٣٢٩، ٣٠٦-٣١٤. انظر ايضاً مقامة ابن خلدون، دار العلم، بيروت ١٩٧٨، ص ١٧٩-١٨٠.

المعتصم (نقلًا عن قدامه بن جعفر)؛ أو: السواد، الاهواز، ماء الكوفة، ديار مضر، الموصل، ديار ربيعة في أواسط القرن الثالث للهجرة (نقلًا عن ابن خردادبه). بناء عليه لا يبدو أن التفريق بين نمط الانتاج المصري ونمط الانتاج العربي في القرون الوسطى يقوم على أساس متين. وتبرهن، بالإضافة الى ماسبق، أية دراسة لعلاقات الانتاج في ما بين النهرين وسواحل الشام واليمن المسعيد في العصرين القديم والوسيط أنها مماثلة لعلاقات الانتاج في وادي النيل في تلك العصور، هذا إن لم يضم الجميع دولة واحدة ونظام اجتماعي اقتصادي واحد.

- د -

يرى سمير أمين أن الطبقة الحاكمة القائدة في الدولة العربية الاسلامية كانت طبقة تجار ومحاربين، لا طبقة ارسقراطية زراعية. في حكمه هذا يستند الكاتب الى أصل هذه الطبقة وإلى اديولوجيتها الدينية في حياة النبي أكثر مما يستند إلى مآلها ومصالحها فيما بعد. حقاً لقد كان مجتمع مكة تجارياً، وكان أبناء قبيلة قريش عموماً، وأبناء عشيرة أمية خصوصاً، تجاراً. وهذا جعل بالطبع أفكار الدعوة تصطبغ بصبغة تجارية. بالتأكيد لا يمكن تبديل النصوص الدينية، لذلك فإن الاستمرار في اعتبارها تعبّر عن اديولوجيا الطبقة الحاكمة على مدى مئات السنين بعد الدعوة ليس له مبرر. فبعد الاسلام تغير الوضع الاجتماعي الاقتصادي للسلالات المتنفذة تغيراً جذرياً. أصبحوا ارسقراطيات حاكمة، غير زراعية في الاغلب، انما غير تجارية في الاغلب أيضاً. كانوا ارسقراطيات حربية، إن كان لابد من تحديد صفة مهنية لهم، كانوا يعيشون عموماً على ما يقدمه لهم "بيت المال" بصورة أساسية. أما انشغال الخلفاء والامراء بالتجارة، فإذا لم يكن من دواعي

الحكم، فانه كان ثانوياً، وغالباً عن طريق وسطاء تجار أو وكلاء تجاريين. دخول الدولة التجارية كان غالباً من خلال المكوس، وليس بالدرجة الاولى من خلال الارياح التجارية. وقد تحتكر الدولة بعض التجارة، لكن هذا لا يعني أن الخليفة أو الامير تاجر أو أنه ينتسب إلى طبقة التجار. صحيح أنه كان للتجار منزلة ممتازة في المجتمع العربي الاسلامي، لكنهم كانوا عموماً، مهما علوا، من العامة، أو لنقل: كانوا طبقة متوسطة بين الطبقة الارستقراطية الحاكمة وبين عامة الشعب، دون أن ننسى اختلاف المستويات فيما بين هؤلاء التجار أنفسهم.

يرى كول، "أنه لا يوجد ما يبرر القول بأن ظهور الاسلام قد جعل الحكام أكثر حساسية إزاء مصالح التجار. فصحيح أن الدين الجديد قد نشأ، حسبما ورد في تراثه ذاته، في مدينة صحراوية كانت السلطة السياسية فيها بيد أوليفاركية تجارية إلى حد ما. لكن هذه الذكرى ظلت تسهم في التصور الديني للإسلام أكثر مما أثرت في تركيب السلطة في المجتمعات الاسلامية اللاحقة". ثم يؤكد أن الأدب الديني التجاري في الإسلام "لا يبرر الادعاء بأن القطاع التجاري للاقتصاد كان أهم من الناحية الاقتصادية، أو بأنه كان أقوى سياسياً، في حالة الإسلام"^(٥٣).

أما الايديولوجيا الممّجة للتجارة فهي في الحقيقة ايدولوجيا ممّجة لقريش الأصل تجاه القبائل العربية الاخرى المنافسة لقريش على السيادة، أي تجاه الانصار والقبائل اليمنية الاخرى تحديداً. فهذه العصبية القحطانية المنافسة كانت تعمل في مجالات الزراعة

٥٣. م. كوك: التطورات الاقتصادية، في: تراث الإسلام - القسم الاول تصنيف شاذت

ويوزورث، ترجمة معهد زهير السهموري، تعليق وتحقيق شاكر مصطفى، مراجعة فؤاد زكريا،

عدد ٨ من سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨، ص ٣٢٤، ٣٢٥.

والحرف بصورة رئيسية. وربما كان من قبيل الحرب الايديولوجية بين الفريقين ما يذكر عن الرسول أنه قال، "لما رأى سكة المحراث في بعض دور الانصار: ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل" (٥٤) ومن هذا القبيل أيضاً قول خالد بن صفوان في ذم اليمانيين: "ليس فيهم الا حائك برد أو دايق جلد أو سائس فرد. ملكتهم امرأة، وأغرقتهم فارة، ودلّ عليهم هدهد" (٥٥). على أن التمجيد لا يقتصر على التجارة، بل ينصبّ قبلئذ على الفروسية (٥٦)، أي الفزو الذي اتخذ في دولة الاسلام شكل واسم "الجهاد في سبيل الله"، والفزو كان إلى جانب الرعي (تربية الحيوان) نشاطاً رئيسياً لعامة القبائل العدنانية التي تنتمي اليها عصبية قريش، كما أن الفروسية (الى جانب السياسة) هي مهنة طبقة أهل الدولة. وأما اشتغال قسم من علماء الدين بالتجارة، أو اشتغال بعض التجار بأمور الدين فيمكن فهمه بالارتباط مع عدم تكون طبقة أو هيئة "كنسية" لرجال الدين المسلمين في ذلك الوقت وأن التجارة تبدو أكثر المهن ملاءمة لمثقفين متوسطي المنبت الطبقي، لم يستطيعوا أو لم يرغبوا العيش من رحمة السلطان وتحت رحمته.

إن الدراسة الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع العربي الاسلامي توجب التمييز بين عموم التجار وأهل الدولة. فهما يكن التجار أثرياء فهم من طبقة أخرى غير طبقة السلطان وأرباب دولته، فهؤلاء في

٥٤ - مقدمة ابن خلدون، ص ١٤٢.

٥٥ - أورده الشيخ محمد عبده في شرحه لتهج البلاغة، دار المعرفة بيروت (دون تاريخ نشر)، ص ٥٦/حاشية.

٥٦ - يذكر عبد الميزد الدوري، "أن جلّ الاخبار الواردة تتصل بالبيئات القبلية وبمفاهيمها، وهي بيئات لاتحترم الحرف اليدوية أو الفلاحة، وتمتاز بالفروسية وبقن القتال". مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨، ص ٤٤.

مركز تصبير المجتمع والاقتصاد يعيشون من خلال سلطتهم على الخراج والضريبة والاتاة والغنيمة، في حين أن التجار يقومون بعملية اقتصادية محددة حسب قوانينها وشروطها ويعيشون على الربح، وإن كان نشاطهم الاقتصادي يتأثر إلى حد بعيد بعلاقتهم بالطبقة الفوقية. من ناحية أخرى لا يجوز أن تصرف الناحية الايديولوجية نظرنا عن الحقيقة الاقتصادية المتمثلة في أن المجتمع العربي الاسلامي كان يعيش من نتاج عمل الفلاحين والرعاة والحرفيين من عرب وغير العرب. في ذلك الوقت قال الامام علي: "الناس كلهم عيال على الخراج وأهله" (٥٧)، أي يعتاشون على الزراعة والفلاحين. كما أن ظروف قريش لايجوز أن نعممها على جميع القبائل والمجتمعات العربية قبل الاسلام ويمده. وإذا كانت قريش التجارية قائمة للدولة الاسلامية الصاعدة، فإن جيوش المسلمين (أي قاعدة الدولة) لم تكن الا بنسبة ضئيلة من أبناء قريش، والقسم الاعظم هم من القبائل العربية الرعوية والزراعية (٥٨). ويرى عبد العزيز النوري أن العرب كانوا في فترة القرنين الاول والثاني للهجرة مقاتلين واداريين واصحاب ملكيات زراعية بالدرجة الاولى. ثم يقول: "وإذا كان دور التجار وخاصة بعد القرن الثاني دوراً أساسياً، وإذا كانت نسبة عالية من المشتغلين بالفكر دخلت في نطاق هذه الفئة، لكن الصورة تبقى جانبية إن أهملنا دور الفلاحين الذي كان أساسياً في الحركات الاجتماعية" (٥٩).

٥٧. نهج البلاغة، المصدر السابق، ص ٢/٩٦.

٥٨. انظر فصل "السياسة والاقتصاد: الطبقات الاجتماعية" من كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد دراسة في مجتمع ألف ليلة وليلة، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، ص ٢٩٤، ٢٩٨.

٥٩. عبد العزيز النوري: حول التكوين التاريخي للامة العربية، في: المستقبل العربي، العدد ١١، كانون الثاني ١٩٨٠، ص ٣٩، ٤٢.

بخصوص البدو في دولة الاسلام نقرأ لدى عبد العزيز الدوري:
 "أما دور البدو الذين جمعهم الاسلام ابتداء مع الحضر في اطار
 التعاون في قضية مشتركة هي الفتوح، فقد عاد الى السلبية والمصادمة
 مع الحضر منذ القرن الثالث ولم يمودوا عنصراً ايجابياً في تكون الامة
 وان بقي هاماً في نشر التعريب. واذا كان دور البدو يذكر في بعض
 الفترات في تمريب الريف، فان دور المدن كان قاعدياً في التعريب
 الثقافي وهو ما استقر عليه مفهوم العروبة"^(٦٠). يرى الكاتب إذن أن
 العلاقة بين البدو والمدن كانت، باستثناء فترة الفتوح، صدامية
 بطبيعتها. وهذا يعارض مع رأي سمير أمين الذي وجد علاقة البدو
 تحالفية مع المدن مضادة للفلاحين^(٦١). إن عرض سمير أمين يوحى
 باستقاده الى ابن خلدون أو اتفاقه معه في النظرة الى هذه العلاقة.
 الحقيقة هي أن اطروحته تتقضى نظرية ابن خلدون من أساسها. يقول
 ابن خلدون عن العرب البدو أنهم^(٦٢) "لا تغلبون الا على البسائط"،
 وأنهم "إذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب"، "ذلك أنهم بطبيعة
 التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير
 مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون الى منتجعهم بالقفر...". "ففاية الاحوال
 العادية عندهم الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران
 ومناف له...". ويعطي أمثلة ذلك في اليمن والعراق والشام لعهد،
 وكذلك افريقية والمغرب، "لما جاز اليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول
 المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحق
 بها وعادت بسائطه خراباً، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي
 كله عمراناً..."

٦٠ - المصدر السابق، ص ٤٧.

٦١ - الامة العربية، ص ٣٦.

٦٢ - مقدمة ابن خلدون، ص ١٤٩ - ١٥٠.

أما ما كان لبدو من دور ايجابي في التجارة البعيدة فكان - بتقديرى - مقصوراً على التجارة المارة بالصحارى والبادى. كان دورهم حماية هذه القوافل التجارية. ولكن ممن؟ من أنفسهم طبعاً، إذ هم سكان هذه الممرات وهم ساداتها الفعليون. فكان التجار يستخدمون البدو عند تمرير بضائعهم عبر المناطق البدوية، ويدفعون لهم مبالغ تمثل في نفس الوقت : أجراً وأتاوة ورشوة. لكن هذا التعاون بين التجار والبدو لا يمكن اعتباره تحالفاً نابذاً للفلاحين، كما يظن سمير أمين. بالعكس، فنحن مازلنا نلاحظ حتى الآن نفوراً متبادلاً بين أبناء المجتمعين، كما أن الادب الشعبي القروسطي يزرع بمثل هذه المشاعر غير الودية^(٦٣). هذا لا يعني على الاطلاق أن الصلات بين المدينة والريف اتسمت بالمودة، انما كون مواطن المدينيين والريفيين أقرب والاحتكاك بينهم أقوى والتعاون الاقتصادي وبالتالي المصالح الحيوية أوثق وأنماط الحياة أكثر تشابهاً، يجعل أبناء المدينة أميل الى التحالف مع أبناء الريف (وبالعكس) من أن يتحالفوا مع أبناء البادية والصحراء. إن العداوة الممكنة بين الريف والمدينة هي عداوة طبقية بينما العداوة الممكنة بين المدن والقرى من جهة والبدو من جهة أخرى هي عداوة طبقية ومصيرية. والصراع المصيري هو دائماً أهم من الصراع الطبقي، لذلك يتحد المجتمع بكامل طبقاته تقريباً ضد عدوان الطبيعة وضد الغزو الخارجي للأغراب (هي تاريخنا مثلاً: الغزو الصليبي والغزو المغولي والاستعمار الصهيوني).

يستهن سمير أمين بالاهمية الزراعية للحضارات السامية والعربية (خارج وادي النيل)، في حين أنه من المعلوم - على سبيل المثال - أن حضارة اليمن قبل الاسلام انهارت بانهايار نظام الري فيها، لا بانهايار التجارة. وعندما هجر اليمنيون أرضهم ، بعد خراب سد مأرب

٦٣ - انظر ص ٣٣١ - ٣٣٤ من كتابنا: خير الزاد من حكايات شهرزاد.

أو مع الفتوحات الاسلامية، نقلوا معهم مهاراتهم الزراعية، فأشار اندريو واطسون "إلى أهمية العرب اليمنيين في نقل التقاليد الزراعية وتطوير الزراعة في مناطق شاسعة بعد أن انتشروا عبر العالم الاسلامي، وسكنوا اسبانيا واذريجان وسورية والعراق ومصر. كما تحدث عن أهمية المغاربة في تطوير الزراعة في اسبانيا، حيث كان لكل من العرب اليمنيين والمغاربة تقاليد زراعية متأصلة" (٦٤). يقول مونتغمري واط: "جرت العادة على انكار أية مساهمة للعرب في تقدم الزراعة... لكن معظم البلدان الاسلامية شهدت ازدهاراً نسبياً للزراعة في كل مكان كانت الزراعة فيه ممكنة. لذلك فقد أمكن للعرب رفع مستوى الزراعة في بلد مثل اسبانيا" (٦٥). ويذكر واطسون "أن العرب أدخلوا إلى شبه جزيرة ايبيريا غلات جديدة من بينها الارز والذرة والقمح الصلب وقصب السكر والقطن والنارنج (البرتقال) والليمون، ومع المحاصيل الجديدة أدخلت وسائل جديدة في الزراعة. فبعد أن كانت الارض تظل بوراً في فصل الصيف بُدئ. باستخدام الري. باستغلالها على مدار العام. كما أدخل العرب نظام الدورات الزراعية... كزراعة الذرة صيفاً بعد زراعة القمح شتاء. واستدعى ذلك استخدام الاسمدة التي صنف العرب فيها كتباً أشاروا فيها إلى مختلف أنواعها وخصائصها" (٦٦). وقامت الدولة

٦٤ - اندريو م واطسون: دراسة في انتشار محاصيل جديدة في الأيام الاولى للعالم الاسلامي. عرض وتلخيص محمد نذير سنكري، في مجلة العربي (الكويت)، العدد ٢٩٨ سبتمبر (أيلول) ١٩٨٣، ص ١٧٦-١٧٧.

٦٥ - مونتغمري واط، المصدر المذكور، ص ٦٦.

٦٦ - أمين الطيبي: أثر العرب في تطوير الفلاحة والصناعة في الاندلس وجزيرة صقلية، في مجلة: الوحدة (الرباط)، عدد ٦، آذار ١٩٨٥، ص ١٠٣. يبدو أن الكاتب يمرض في هذا المقال نفس المرجع الذي يتحدث عنه سنكري، انظر الحاشية رقم ٦٤.

العربية الاسلامية بتحسين وسائل الري ونشرها وتوسيع شبكاتها، كما قدم أبناؤها مساهمات في علم الزراعة والنبات وتربية الحيوان. ومن منجزاتهم في علم الزراعة كتاب "الفلاحة الاندلسية" الذي قال فيه ديورانت: "ان كتاب الفلاحة لابن العوام الاشبيلي كان أكمل بحث في علم الزراعة ألف في القرون الوسطى برمتها" (٦٧).

- ه -

ثمة خطأ أساسي في منهج سمير أمين هو أنه يجعل من الاختلاف بالدرجة اختلافاً بالنوع. فإذا رأى للتجارة البعيدة في إحدى الحضارات أهمية كبيرة بالنسبة لحضارات أخرى، حكم عليها بأنها حضارة تجارية. وإذا وجد الطابع الفلاحي للشعب المصري أقوى منه لدى الشعوب السامية والعربية الأخرى، اعتبر الحضارة المصرية دون أخواتها حضارة زراعية فلاحية. ثم إن الكاتب يستسلم أحياناً للمظاهر ولا يبحث عما ورائها من حقائق. فلقد كان التجار يتخلصون من مخاطر الطرق التجارية الصحراوية باستئجار البدو، ففهم من هذه العلاقة المحددة أن هناك تحالفاً "حضرانياً" بين المدينة والبدو دون الفلاحين، ونسي الصراعات القديمة المتواصلة بين البدو والحضر (مدناً وقرى) والتي ميزت تاريخنا منذ البدء حتى أوائل هذا القرن. وقد يكتفي سمير أمين بما يرصده من أوضاع في لحظة تاريخية معينة، فيعتبرها أوضاعاً طبيعية ودائمة، الامر الذي يحمل خطر

٦٧ - زكريا هاشم زكريا: فضل الحضارة الاسلامية والعربية على العالم، دار نهضة مصر،

النجالة القاهرة ١٩٧٠، ص ٤٦٧.

التفسير الخاطئ لهذه الاوضاع. هكذا وجد في العهد العثماني، وليس قبل العهد العثماني، أن مناطق زراعية جبلية أو سهلية تقطنها "أقليات" مذهبية أو دينية أو أقوامية، فلاحية منعزلة، فعمم أن هؤلاء لم يشاركوا في بناء الحضارة العربية الاسلامية، وأن الحكام والتجار والبدو المسلمين السنة، على وجه الحصر تقريباً، هم الذين أقاموا هذه الحضارة. بذلك أبد الكاتب حالة محدودة الزمن، مرتبطة بمرحلة سياسية واحدة من المراحل العديدة التي قطعتها الحضارة المذكورة. من ناحية ثانية انطلق ذهنياً من معادلة على هذا النحو: "لأنني فلاح أصبحت شيعياً"، من قبيل استخدام المذهبية كسلاح ضد نظام الحكم. إذ ذاك تجاهل الكاتب الفلاحين في سهول فلسطين ووادي الاردن وسهل حوران وغوطة دمشق وسهول العاصي الداخلية والجزيرة السورية... هؤلاء كفلاحين كانوا مضطهدين ومع ذلك لم يصبحوا شيعة. من ناحية ثالثة وباستخدام التقسيمات الاجتماعية للكاتب يمكن بنفس القوة تبني المعادلة المعاكسة: "لأنني شيعي أصبحت فلاحاً". فتحن نرى الآن أن هؤلاء "المنعزلين"، حالما لمحو الضوء الأخضر، زحفوا من جبالهم وقراهم إلى المدن وهجروا المحراث والمنجل إلى العمل الاداري والتجاري والخدمي. فلربما كان الانعزال والتحصن في الجبال قسرياً، هرباً من الاضطهاد الذي كثيراً ما عانى القتل الجماعي، خاصة في دولة العثمانيين. هناك مثلاً جمهور غفير من شيعة حلب اضطهرهم العسف العثماني إما إلى اعتناق مذهب الدولة أو اللجوء إلى الجبال والزراعة وتربية الحيوان. من ناحية رابعة، ومع التأكيد على عدم ثبات وأبدية التوزع المذهبي للمسلمين، فإن الناحية الطبقيّة في هذا التوزع شبه معدومة في بحث الكاتب. لعل هذا نابع من أنه يعتبر هذه "الاقليات" خارجة عن المجتمع أو أنها على هامشه، وهذا اعتبار غير صحيح لانه لاينظر الى الامور بتاريخيتها ولا بكليتها.

أنا أرى أن سمير أمين لم يظلم الشيعة فحسب، بل إنه لوى عنق التاريخ، ناهيك عن أنه أعطى للنقاش نكهة غير محببة بسبب الحساسيات التي يمكن أن يثيرها مثل هذا الحكم الظالم غير المقصود. على أية حال ليس من الصعب البرهنة على المساهمة الفعالة للشيعة في بناء الحضارة الإسلامية وفي تحديد مسيرة التاريخ العربي الإسلامي؛ أولاً حكمت المسلمين العرب لمئات السنين من تاريخهم دول شيعية المذهب كالحمانيّة (٨٩٠-٩١٠م) والقرمطيّة (٨٩٤-١١٠٠م) والفاطميّة (٩٠٩-١١٧١م) والبويهية (٩٤٥-١٠٥٥م) وغيرها، إلى جانب المشاركة في الحكم كالبرامكة في دولة العباسيين(٦). ثانياً ثمة حركات سياسية وثورات كثيرة في العصور الإسلامية كانت شيعية الايديولوجيا، والثورة هي أقوى أنواع المشاركة السياسية في حياة المجتمع، على سبيل المثال: المختار، الزنج، القرامطة، الفداوية (الاسماعيليون). ثالثاً كما يقول كلود كاهن: "وكان للإمامية مكانة اجتماعية مرموقة في بغداد، حيث جمع أنصارها أرباباً طائفة في التجارة والاستثمار الزراعي وفي وظائف الدولة كما كسبوا إلى صفوفهم عدداً كبيراً من الأعراب أنصاف البدو الذين أغرامهم مذهب الخوارج حتى ذلك الحين، وبخاصة في بلاد ما بين النهرين وسوريا وأخيراً في بعض الأوساط الأيرانية المحدودة مثل تجار المدن والديلم"(٧). رابعاً إن قسماً كبيراً من المثقفين المهمين في الثقافة العربية الإسلامية كانوا شيعيي الميول، منهم مثلاً: الفارابي (ت ٩٥٠)، أبو نواس (ت ٨١٤)، جابر بن حيان (٨١٥)، الفارابي (ت ٩٥٠)، المسعودي (ت ٩٥٧)، المتقي (ت ٩٦٥)، أبو الفرج الأصفهاني (ت ٩٦٧)، أخوان الصفا (نحو ٩٨٢) وغيرهم كثير، دون نسيان المثقفين الدينيين

٦٨ - كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٥٥.

وفي مقدمتهم: الامام على (ت ٦٦١م) عبدالله بن عباس (ت ٦٨٧م)،
زيد بن علي (ت ٧٤٠م)، جعفر الصادق (ت ٧٦٥م).

في هذا المجال تجدر الإشارة الى أن مفهوم الاقليات مفهوم
سوسيولوجي تاريخي، يتغير مضمونه حسب الزمان والمكان. ففي
مجتمع انساني علماني (شيوعي مثلاً) لا توجد اقلية على الاطلاق.
أما المجتمع القومي المتعصب فأقلياته تكون من أبناء القوميات غير
السائدة، في حين تتكون اقلية المجتمع الديني المتعصب من أبناء
الاديان غير الرسمية. ولقد كان المجتمع العربي القروسطي
اسلامياً، لكنه لم يفرز قبل الانحطاط، وخاصة العهد العثماني، اقلية
اسلامية مذهبية، بالمعنى السوسيولوجي، بل فقط اقلية دينية غير
اسلامية. واليوم علينا أن نسعى بكل جهدنا إلى إزالة جميع الاقلية
من مجتمعنا العربي، أولاً بالعلمانية الشاملة وثانياً بالاشتراكية الحققة.
فما أبشع أن يعيش المرء غريباً في وطنه، محكوماً عليه قبل مولده.

ويتحدث سمير أمين عن المسألة القومية، فيرى أن العرب كانوا
يؤلفون أمة في العصر الوسيط. وهذا رأي آخر يخالف الواقع. فالعرب
قبل العصر الحديث لم يفهموا أنفسهم كأمة عربية، بل كأمة اسلامية
تجمعهم مع بقية المسلمين من فارس وأتراك وغيرهم. صحيح أنه
وُجدت منذ الجاهلية عصبية عربية، كما وُجدت عصبية فارسية... الخ،
لكن العصبية الاقوامية شيء مختلف جوهرياً عن القومية باعتبارها
اديلوجيا جامعة لقوم من الاقوام وموقفاً يسلك هذا السلوك. وصحيح
أن العرب كانوا يرون أنفسهم عموماً أحق بقيادة المسلمين من بقية
الاقوام الاسلامية الاخرى، لكنهم لم يتخلوا مطلقاً قبل العصر الحديث
عن فكرة الدولة الاسلامية ولم يطالبوا بدولة لهم دون غيرهم من
المسلمين الآخرين. وقد درس ناصيف نصار مفهوم الامة في التراث
العربي الاسلامي، فكان مما توصل إليه "أنه من غير المطابق لتفسير

المعاني التي حملتها لفظة الامة هي الاطار العام للحركات النزاعية التي جرت في ظل الخلافة العباسية من خلال المفاهيم الحديثة للامة والقومية، كما يفعل بعض الكتاب القوميين^(٦٩). ويبدو أن الحركة القومية العربية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، بدأت مع استيلاء ابراهيم باشا على بلاد الشام (١٨٣١-١٨٤١) وتأسيس الجمعيات العلمية العربية منذ ١٨٤٧ والجمعيات السياسية السرية، وفي مقدمتها جمعية بيروت السرية عام ١٨٧٥، ونشر الفكر العربي العلماني على يد مثقفين مسيحيين مثل بطرس البستاني (١٨٠٩-١٨٨٣) وابراهيم اليازجي (١٨٤٧-١٩٠٦) والفكر الاسلامي العربي على يد عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨-١٩٠٢) وغيره. لتتخذ من ثم أولاً لدى نجيب عازوري (ت ١٩١٦) شكل اديولوجيا قومية نقية^(٧٠).



خلال هذه الرحلة الفكرية الطويلة مع سمير أمين رأينا أنفسنا نبتعد عنه أكثر فأكثر. لقد وضع الكاتب نظريته في مواجهة التمحور الاوربي المتمثل في نظرية التطور الاحادي للمجتمع البشري، وفي مواجهة الاطروحة الركوندية التي تتضمنها نظرية نمط الانتاج الآسيوي. لكنه عاد فسقط، هو نفسه في تمحور آخر هو التمحور الشرقي، وتبنى في نفس الوقت اطروحة ركوندية أخرى هي قصور النظام الخراجي المركزي عن التطور إلى الرأسمالية، جاعلاً بذلك من الرأسمالية الغاية العظمى التي يطمح إليها المجتمع البشري، بالرغم

٦٩ - ناصيف نصار: مفهوم الامة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الامة في التراث

العربي الاسلامي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠ ص ٨.

٧٠ - انظر خصوصاً: منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

من جميع الانتقادات التي يمكن أن يوجهها المرء لنظرية نمط الانتاج الآسيوي في أشكالها الحالية، فإن الكاتب لم يضع نظرية بديلة أفضل. إذ، باعتماده على معيار الفائض الداخلي والخارجي بدلاً من نمط الانتاج، بدت جميع المجتمعات البشرية تقريباً، مابين المشاعية البدائية والرأسمالية، خراجية، وتكونت لديه تشكيلات خراجية كثيرة لدرجة أفتقدت نظريته القيمة العملية، بسبب عدم قدرتها على استخلاص قانونيات عامة لتطور هذه التشكيلات. ومن ذلك اصراره المتشدد على التفريق بين المجتمع المصري والمجتمعات العربية الأخرى، بحيث جعل من الفريقين تشكيلتين مختلفتين جوهرياً، مضخماً بذلك الفروق بالدرجة إلى فروق بالماهية. وهو في هذا يعتمد حصراً على خصائص جغرافية مناخية ثابتة، الامر الذي أوقعه هو الآخر في ما يشبه الجبرية الجغرافية وفي اللاتاريخية. وقد أعطى للتجارة البعيدة أهمية فائقة تذكر بالنظرية الماركنتيلية الخاطئة. في الغالب لم يبين سمير أمين على ماذا استند في احكامه وما هو برهانه على اطروحاته، فيما يخص التاريخ العربي، لذلك لم تكن مناقشته سهلة. يبدو أن خلافتنا معه هنا يكمن بالاساس: أولاً، في دراسته للتاريخ العربي الاسلامي التي جعلته يقيم قسماً هاماً من صرحه الفكري على معلومات جزئية أو غير دقيقة؛ ثانياً، في فهمه لظواهر تاريخية معينة تموزه محاولة البحث عما وراء هذه الظواهر؛ ثالثاً، في اطلاق مصطلحات حديثة المضامين (علمانية تحديدأ)، كالامة والقومية، على مجتمعات قديمة قائمة على روابط دينية أو قبلية... ومع كل هذه الاختلافات في الرأي، فاننا نرى في أعمال سمير أمين قوة تنظيرية كبيرة ومحاولة مخلصه لفهم التاريخ والواقع العربي وفائدة جليلة للباحثين والقراء العرب، تعينهم بالتأكيد، في صحيحها وخطئها، على مواصلة البحث عن الطريق العربي السليم.

شباط ١٩٨٧

«من التراث إلى الثورة»

مع طيب تيزيني*

كتاب تيزيني «من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في التراث العربي»^(١)، هو الجزء الأول من اثني عشر مجلداً والمدخل النظري أو المقدمة النظرية لـ «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة». هذا المشروع يعتبر تطويراً وتوسيعاً لكتاب نشره المؤلف سابقاً تحت عنوان «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»^(٢)

(*) نشرت هذه الدراسة لأول مرة في مجلة «مواقف» (البيروثية)، المجلد ٢٤، شتاء ١٩٧٩. ثم بعد توسيعها ضمن كتاب «الماركسية والتراث العربي الإسلامي»، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.
(١) صدر عن دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦. لم يصدر الكتاب بالواقع إلا بعد سنة تقريباً من التاريخ المسجل.
(٢) صدر عن دار دمشق، ١٩٧١.

يقول المؤلف، إن هذا العمل هو مشروع عمره العلمي. وبالفعل يظهر منذ الجزء الأول جلياً الجهد الكبير الذي بذله وسيبذله المؤلف في هذا المشروع. وهذا طبيعي طالما أنه قد وضع لنفسه مهمة «اهتمام الفكر العربي منذ القرن الخامس حتى المرحلة المعاصرة في صيغتيه التاريخية والتراثية» ص (٢٨١)، إنها مهمة شاقة محفوفة بالمخاطر والمزالق، في أسوأ الأحوال قد يضيع العمر العلمي بها سدى. والمؤلف يعني ذلك، ويرى في مشروعه بحق «مغامرة».

نحن العرب بحاجة ماسة إلى مفامرين في جميع المجالات، وبالأخص العلمي منها، ونحیی المفامرين، وإن كنا لانصح أحداً بالمغامرة، لأن المغامر هو المسؤول الوحيد عن نتائج مغامرته، مع أنها قد تعود بالنفع على الجميع. وإننا لنحیی طیب تیزینی مرة أخرى، عندما نقرأ في كتابه: «ويبقى صحيحاً أن نقول، وفقاً للحقيقة في سياقها التاريخي والتراثي، إن من اجتهد وأصاب فله أجران، أما من اجتهد ولم يصب فله أجر واحد، إذ أنه في هذه الحالة يكون، بالحد الأدنى، قد أثار المسألة» (ص ٢٨١). فالمؤلف، كما هو واضح، لا يدعي أنه يقول كلاماً منزلاً، ولن يقاجأ بالتالي أو لن يفضب، إذا قلنا له، إنه أخطأ في هذه النقطة أو تلك، بالرغم من أننا لم نبذل جزءاً يسيراً من جهوده. وبالتأكيد لن نستطيع مناقشة المؤلف في جميع مقولاته، إنما سوف نتناول بشكل خاص الأسس التي يقوم عليها مشروعه العلمي. فريما كان من عملنا بعض النفع للأجزاء الأحد عشر المقبلة. وبالطبع، لا كمال لانسان!.

بعد المقدمة التمهيدية يدرس تیزینی في كتابه «من التراث إلى الثورة» النزعات والاتجاهات التي تناولت التاريخ والتراث العربي من

مواقع الفكر اللاترائي، فينقدها معتبراً إياها، أولاً عاجزة وقاصرة علمياً، ثانياً خطيرة اجتماعياً وسياسياً. ويعد من هذه النزعات: السلفية، المعاصرة، التلقيفية، التحييدية، والمركزية الأوروبية. في السلفية يرى اتجاهين: سلفية قومية تقدمية وهي بورجوازية، وسلفية دينية رجعية خلفيتها العلاقات القطاعية. ويفرق في نزعة المعاصرة بين نزعة معاصرة ذات منحى عديم ترائي فهي رافضة للتراث متبنية للحضارة الأوروبية الرأسمالية، ونزعة معاصرة ذات منحى تجديدي دينياً. أما النزعة التلقيفية فهي محاولة للمؤاخاة بين نزعتي السلفية والمعاصرة، محاولة للجمع بين نقیضین، وذلك اما بترجيح المعاصرة وهذه هي التلقيفية العدمية، وإما بترجيح السلفية وهذه هي التلقيفية السلفية الدينية. وفي نزعة التحييدية يميز بين: الأكاديمية، والوثائقية، والوضعية الحديثة. وجميع هذه الاتجاهات الثلاثة ترفض الأدلجة للتاريخ والتراث. أخيراً، يجد الكاتب في المركزية الأوروبية نزعة ادیولوجية استعمارية، عرقية.

من ثم ينتقل الكاتب إلى وضع بديل لهذه النزعات وهو «النظرية الجدلية التاريخية الترائية»، انطلاقاً من فهمه للتاريخ العربي، من حيث العلاقات الاجتماعية الاقتصادية ومن حيث الفكر. ويلاحظ المرء أنه لم يأت على ذكر النزعات والاتجاهات التي تناولت التاريخ والتراث العربي من مواقع الفكر الماركسي، أما سهواً وهذا يعتبر نقصاً في الكتاب، أو معتبراً أن نزعة كهذه لم تكن موجودة قبل محاولته هو، وهذا نعتبه «عجرفة علمية». فلا شك أن هناك محاولات عديدة كبدائل ضمن الاتجاه الماركسي ذكرها المؤلف عرضاً، وهي جدية بالدراسة والنقد. وثمة استثناء، فقد ذكر المؤلف حركة الاستشراق الماركسي، لكنه رأى أن البحث الترائي العربي يفضل أن يقوم به باحثون عرب.

٢. النظام الاجتماعي الاقتصادي في العصر العربي الوسيط

يسمى طيب تيزيني نظريته في التراث «جدلية تاريخية تراثية»، التي تجد في «الماركسية»: «قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي الخصيب لدراسة (التاريخ) و (التراث) العالمي عموماً، والعربي على نحو خاص» (ص ١٦٤). ولذلك فهو يرى أن الفكر يرتبط بالواقع الاجتماعي ارتباطاً وجودياً (انطولوجياً)، بحيث أن تفهم الفكر يستوجب البحث في أصوله البعيدة والعامة في الواقع الاجتماعي، مع التأكيد على الاستقلالية النسبية للفكر تجاه الواقع الاجتماعي (ص ٢٣٠).

وقد نتج عن دراسته للواقع الاجتماعي، ان المجتمع العربي الوسيط، الذي ابتداءً بالتكون مع اتجاه تراجع العلاقات الاجتماعية القبلية البطيريركية في القرن السابع ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية الطبقيّة: الرقيقية، والاقطاعية، والرأسمالية التجارية المبكرة. أما العلاقات الرقيقية فقد ظلت ظاهرة مرافقة، ومارست دوراً إنتاجياً اجتماعياً في إطار الخططين الآخرين من العلاقات الاجتماعية الطبقيّة، أي الاقطاعية والرأسمالية التجارية المبكرة. وقد نشب صراع طبقي من نوع معقد المعالم بين هذين النوعين من العلاقات، حسم أكثر فأكثر لصالح العلاقات الاقطاعية، وذلك تحت جملة من العوامل الداخلية والخارجية (ص ٣٦).

وقبل أن نوجه الاهتمام إلى هذه العوامل، نجيز لأنفسنا وقفة قصيرة عند المجتمع القبلي الذي قام على اثره المجتمع العربي الوسيط. في كتابه الأول يعيد تيزيني انحلال المجتمع العربي القبلي البطيريركي إلى ثلاثة عوامل: «الاقطاعية والمبودي وإلى حد ما

البورجوازي الأولي المبكر» ويلاحظ في نفس الوقت، «أن القبلية البطريركية لم تتلاش من خلال بديل اقطاعي. فالارستقراطية القبلية المكية لم يشهر السلاح في وجهها من قبل ارستقراطية أرض، أو من قبل أقتان وفلاحين... ان الاسلام قد اكتسب ملامحه الأولى الأساسية من حيث هو تعبير من الحاجات والمصالح المتنامية للحركة التجارية الواسعة، التي كان يكبح من نموها الاقتتال العنيف بين المجموعات القبلية المختلفة. والذي حدث، ويستحق كامل الاهتمام والدراسة، هو أن تحقيق تلك المطالب والمصالح التاريخية للتقدم الاجتماعي قد تم بشكل رئيسي عبر النهوض بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للرقيق والعوام الأحرار ونصف الأحرار. ويتميز آخر، إن النهوض بذلك المستوى ورفعها بشكل ملحوظ تاريخياً لم يمكن تحقيقه إلا من خلال الاسهام في خلق علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة، تتميز بشكل أساسي بأنها تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين معينين» (٢).

وقبلئذ كان الكاتب قد بين أنه في مكة تشكلت طبقتان متعارضتان المصالح، هما التجار والمرابون وسدنة الكعبة من جانب والعوام والأرقاء من الجانب الآخر (٤).

فكيف يقوم هؤلاء العوام والمبيد، وهم أعداء التجار والمرابين، بحركة تستجيب لحاجات التجارة المكية. من ناحية ثانية قد نؤيد محاولة فهم الحركة الاسلامية في بدايتها من خلال الصراع الطبقي المكي، لكننا لانظن أن هذا الصراع المحلي كاف لتفسير انحلال المجتمع العربي القبلي في جميع أرجاء الجزيرة العربية، حيث قلما نلتقي بتجار وعبيد، بل غالباً يبدو وأحياناً بفلاحين. من ناحية ثالثة لم يفسر

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٢.

(٤) نفس المصدر، ص ١٤٣ - ١٤٤.

الكاتب انحلال المجتمع القبلي من خلال عوامل انحلال في داخل هذا المجتمع، أي من خلال عوامل قبلية، بل من خلال عوامل خارجية هي العلاقات القطاعية والرقية والبورجوازية. وأخيراً ذكر الكاتب: «علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة، هي تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين»، كانت - كما يبدو - وراء تحرك العوام والمبيد اسلامياً، لكنه لم يعدها بين العوامل التي قضت على النظام القبلي. فإذا صح أن العوام والمبيد كانوا ييغون علاقات كتلك، وبالتالي مجتمعاً تسوده العدالة والمساواة، فقد كان هناك إذن اتجاه يمكن أن نسميه اشتراكياً أو شيوعياً دينياً، وهذا لم يشر إليه الكاتب بكلمة واحدة.

بعد هذا نعود إلى العوامل التي حسمت الصراع في المجتمع العربي الوسيط لصالح العلاقات القطاعية. بخصوص العامل الداخلي يرى المؤلف، «إن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة كانت بالأصل قد نشأت في ظل القطاع الوليد وفي إطار الركض وراء تلبية حاجاته وتطلعاته الاجتماعية والاقتصادية، بحيث أنها (تلك العلاقات) لم تخرج عن كونها الوجه الثاني لمجتمع اقطاعي رأسمالي تجاري مبكر» (ص ٣٦). ويرى المؤلف في السلطة المركزية «ممثلة للعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة» (ص ٤٩)، «مجسدة لمطامح وآفاق نمو رأسمالي تجاري مبكر» (ص ٤٣)، «تعبيراً عن العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة» (ص ٤٥). أما العلاقة بين السلطة المركزية بصفتها هذه وبين القطاع فتقوم على الضرورة والقسر (ص ٣٧). الضرورة، بمعنى أن لا وجود للواحد منهما إلا من خلال وجود الآخر. والقسر، بمعنى العلاقة «بين طرفين متناقضين ومتصارعين في الاتجاهات والمطامح الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والاديولوجية» (ص ٤٧). من أقوال الكاتب يمكن الاستنتاج أن «الضرورة والقسر» تقوم عليهما أيضاً العلاقة بين العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة والعلاقات

الاقطاعية. وهكذا ارتبط وجود العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة تاريخياً بطرفين، «السلطة المركزية والاقطاع: الطرف الأول يضعفه وعجزه عن تقديم حماية كافية وضمان مديد لتطور متناسق ومستمر لها، والطرف الثاني بموقفه السلبي الهجومي موضوعياً من هذه السلطة، وبالتالي تلك العلاقات» (ص ٣٩).

نتج عن هذا الصراع المعقد والمتشابك والمتداخل... سقوط السلطة المركزية ومعها الاقطاع والعلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة. فالعلاقات الاقطاعية التي حسم لصالحها الصراع (♦) (كما سبق القول مع الكاتب) لم تكن تلك التي ارتبطت بالسلطة المركزية، انما انحسار العلاقات الاقطاعية المذكورة «قاد إلى انبعاث علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة، من سقاية وسدود وتجارة عالمية» (ص ٣٩). هذا يعني قيام إقطاع جديد من نوعية مفارقة. نفهم من ذلك أن لدى الكاتب نوعين من الاقطاع (العربي): واحد إقطاع مركزي، والآخر إقطاع منزلي. لكنه لا يوضح لنا طبيعة كل من الاقطاعين والفروق بينهما ثم العلاقة التي تربطهما، لاسيما أنه يسمي النوعين (إقطاعاً). والتوضيح ضروري لسبب آخر، هو ارتباط مفهوم الاقطاع في أذهاننا بالأرض والزراعة والفلاحين الأقنان، ويصعب ربطه ذهنياً بالاقتصاد المنزلي المعروف حتى الآن بشيوعيته. ثم (على ص ٢٨٩) يذكر الكاتب عرضاً، ان هذا الاقطاع «اكتسب أكثر فأكثر طابعاً عسكرياً». وهنا يزداد القارئ تشوشاً، إذ كيف يربط منزلية الاقطاع بمسكريته؟

(*) يذكر الكاتب بهذا المصدر تواريخ مختلفة: من النصف الثاني للقرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر (ص ١٢)، من أوائل القرن السادس عشر حتى أوائل القرن الثامن عشر (ص ٢٠)، من القرن الثاني عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر (ص ٦٩)، من القرن الحادي عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر (ص ١٠٠).

هذا من ناحية. من ناحية أهم يثير الانتباه أن الصراعات التي يتحدث عنها تيزيني تتم بين علاقات، لا بين طبقات. لقد تعلمنا حتى الآن، أن الصراع الطبقي يقوم أساساً بين طبقات تجمعها علاقات إنتاج، ويقوم هذا الصراع أصلاً بسبب علاقات استغلال واضطهاد بين هذه الطبقات. وعلى هذا الأساس فهمنا دوماً العلاقات القطاعية بأنها أولاً العلاقات القائمة بين طبقة القطاعيين وطبقة الفلاحين الأقتان، ثم بعدئذ العلاقات الاجتماعية التي انعكست عليها ووسمتها بميسمها العلاقات بين الطبقتين المذكورتين. الآن نجد لدى تيزيني علاقات قطاعية، لاتتضمن صراعاً بين الاقتان والقطاعيين، وهذه العلاقات القطاعية تتصارع مع علاقات رأسمالية لصراع فيها بين العمال وأرباب الرأسمال. فأي صراع هذا الصراع الذي يراه الكاتب بين العلاقات القطاعية والعلاقات الرأسمالية، صراع كائنات مجردة، روحانية، لالحم ولادم فيها؟!

إذا كان طيب تيزيني في كتابه الصادر عام ١٩٧١ لم يفرق بين الاقطاع العربي والاقطاع الأوروبي^(٥)، فإنه هنا يعدل نظريته ويميز بين النوعين من الاقطاع ويقدم فهماً معيناً للصراع الطبقي في المجتمع العربي الوسيط، كما أوجزناه آنفاً، يختلف جذرياً عن الصراع الطبقي الذي عرفه المجتمع الاقطاعي الأوروبي: الرأسمالية الأوروبية قامت على أنقاض الاقطاع، أما الرأسمالية العربية الوسيطة فقد ماتت بموت الاقطاع. يقول، إن الفارق الرئيسي بين الاقطاع الأوروبي والاقطاع في المجتمع العربي الوسيط يتحدد بملكية الأرض: في الأول ملكية وراثية للأرض من قبل الاقطاعي، في الثاني حيازة للأرض من

(٥) انظر مثلاً من ١٧٤ من مشروع رؤية.....».

قبل الاقطاعي والملكية للسلطة المركزية (ص ٣٧-٣٩، وخاصة ص ٣٩ حاشية). وفي الحقيقة لم يعبر المؤلف بهذا الشكل، بل قصد المعنى. فهو يستعمل مصطلحات في غير استعمالها المتعارف عليها، فلا يفرق جيداً بين مفاهيم: الملكية، والتملك، والتصرف، والحيازة. يقول مثلاً: «والجدير بالذكر أن هؤلاء الاقطاعيين لم يكونوا قادرين على التصرف المطلق بتلك الأرض ولا على تملكها، ذلك لأن حق التصرف المطلق والتملك للأرض كان أولاً وأخيراً من نصيب الخليفة (ص ٢٨٣٧). ولا شك أن المؤلف لا يقصد مايقوله، إذا أخذنا كلماته بمعانيها العلمية الدقيقة. إن ماركس (والألمان عامة) يفرق جيداً بين Eigentum أي الملكية، و Besitz أي الحيازة (أو التصرف)، وقد نبه إلى ذلك معربو كتاب ماركس (نصوص حول أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية)^(٦)، وفسروا «التملك» بأنه ملكية مؤقتة. والأصح، إن المصطلح الألماني Besitz هو بالضبط «حق التصرف»، كما عرفه تاريخنا الحقوقي الاقتصادي. بناء على ذلك ينال «الاقطاعيون» (كما يسميهم تيزيني) حق التصرف والاستمتاع بالأرض، بينما حق الرقبة أو الملكية يبقى للخليفة أو لبيت مال المسلمين.

إن المجتمع المريي الوسيط (أو المجتمع الاسلامي) ومجتمعات أخرى كثيرة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لم تعرف في ماضيها الملكية الخاصة للأرض، إلا ضمن حدود جد ضيقة. لقد أشار ماركس

(٦) صدر عن دار ابن خلدون بيروت ١٩٧٤. وهذه النصوص تمثل فصلاً من مخطوطة ماركس «أسس نقد الاقتصاد السياسي» التي كتبها في فترة ١٨٥٧-١٨٥٨ ونشرت لأول مرة في ١٩٣٩.

وأنجلز إلى ذلك في العديد من أعمالهما ورسائلهما (٧). وسميًا نظام هذه المجتمعات «نمط الانتاج الآسيوي». وقد ذكر طيب تيزيني، أن ماركس وأنجلز اهتمتا بقضايا العرب والاسلام، «بحيث أن ماركس وصل عبر ذلك، وعبر دراسات أخرى، إلى ما أسماه به أسلوب الانتاج الآسيوي» (ص ٣٦٩/٣٧٠). والحقيقة أن ماركس وأنجلز قد توصلا إلى نظرية نمط الانتاج الآسيوي من خلال اهتمامهما بالهند، قبل أي بلد آخر (٨). كما أشار تيزيني إلى أن هناك مستشرقين ماركسيين اهتموا بالتاريخ والتراث العربي مدعوعين بالأفكار الجديدة التي قدمها ماركس وأنجلز حول «أسلوب الانتاج الآسيوي» (ص ٢١). غير أن المؤلف لم يعرض شيئاً من هذه الأفكار الجديدة، ولم يناقشها، بل أهملها، مع أنها تدخل في نطاق بحثه، والأصح أنها تمثل أساساً له. وهذا موقف علمي غريب، وخاصة ممن يضع نظرية «جدلية تاريخية تراثية» تجد في الماركسية قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي، كما عبر المؤلف نفسه. وهو يستشهد بكتاب «حول نمط الانتاج الآسيوي» (٩)، لمؤلفين ماركسيين معروفين (وفي مقدمتهم فارغا)، لكنه لا يهتم بمضمون هذا الكتاب.

(٧) في الأماكن التالية دون حصر: كتاب ماركس «نقد فلسفة الحق الهغلية» ١٨٤١ - ١٨٤٢؛ مقالات ماركس في «نيويورك ديلي تريبيون» منذ ١٨٥٣؛ رسائل من ماركس إلى أنجلز ومن أنجلز إلى ماركس في عام ١٨٥٢؛ مخطوط «أسس نقد الاقتصاد السياسي» لماركس؛ وكتاب «انتي دوهرنغ» لآنجلز ١٨٧٦ - ١٨٧٨.

(٨) راجع في ذلك كتابي جيانى سوفري وهلموت رايش:

- Gianni Sofri: Ueber Asiatische Produktionsweise, Frankfurt A.M. 1969.

- Helmut Raich: Zum Begriff der Asiatischen Produktionweise, Goettingen 1977.

(٩) الطبعة الأولى، دار الحقيقة ١٩٧٢، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨.

ويذكر تيزيني في هذا المجال حادثة هامة، وهي أن ماركس اطلع على «كتاب في الأموال» لأبي عبيد الله (١٠)، وأن بين هذا وماركس شبهاً كبيراً في قضية العمل وقيمته (ص ٣٦٩). ومن يقرأ هذا الكتاب لن يرى فيه أي بحث في القضية المذكورة، بل نصوصاً وأحداثاً تساعد في فهم النظام الاقتصادي الاسلامي، لا كما فهمه تيزيني، بل ضمن مفهوم ماركس لنمط الانتاج الآسيوي.

يقول طيب تيزيني بصراحة ووضوح، ان الفارق الرئيسي بين الاقطاع الأوروبي و «الاقطاع» العربي يكمن في اختلاف علاقات الملكية في النظامين (حاشية ص ٣٩). والآن إذا قارنا هذين المجتمعين (المجتمع الأوروبي والقطاعي والمجتمع العربي الوسيط) من زاوية علاقات الملكية بالمجتمع العبودي، فإننا نجد الاقطاع (الأوروبي) أقرب إلى المجتمع العبودي منه إلى المجتمع العربي الوسيط. فكلهما، العبودي والقطاعي، يقوم على أساس الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، في الأول لأصحاب الرقيق وفي الثاني للاقطاعيين. واستنتاجنا منطقي، لأن مايفرق «بصورة رئيسية» بين المجتمع القطاعي الأوروبي والمجتمع العربي الوسيط، وهو ملكية الأرض، هو نفسه الذي يجمع بين النظامين العبودي والقطاعي (الأوروبي). نحن ننكر أن يكون المجتمع العربي الوسيط اقطاعياً. فإذا كان خواص المجتمع العربي الوسيط لا يملكون الأرض ولا يورثون ملكيتها بالتالي، وإذا كان الخليفة أو السلطان حراً في منح الأرض وانتزاعها (كما يذكر المؤلف أيضاً)، فعندئذ لا يمكن أن تتكون طبقة اقطاعية في المجتمع العربي الوسيط.

(١٠) الاسم الصحيح للكتاب «كتاب الأموال»، واسم مؤلفه «أبو عبيد القاسم بن سلام»، توفي سنة ٢٢٤ هـ. وقد حقق الكتاب محمد خليل هراس، ونشرته في عام ١٩٦٨ مكتبة الكليات الأزهرية في القاهرة.

لقد تكونت هناك في أوروبا، حيث كان الاقطاعيون يملكون الأرض وماعليها، مثلهم مثل القيصر أو الملك، ولا يعق لأحد ولو كان الملك أن يتدخل في ملكيتهم، وحيث كانوا يورثون الأرض للابن البكر دون غيره من الأبناء والبنات، بعكس المسلمين الذين كانوا يورثونها كحق تصرف لجميع الأبناء والبنات. إن الديمومة شرط لازم أساسي لتكوين طبقة؛ ثم إذا كان اعتماد الأرض في أوروبا الاقطاعية يقوم به الأقتان (♦) (أي عبيد الأرض)، بينما كان الفلاحون في الدولة الإسلامية أحراراً في هذا المجال، فكيف يمكن الحديث عن إقطاع عربي وسيطي؟.

ومع ذلك، وحتى لو أخذنا برأي طيب تيزيني: كيف يكون «الاقطاعي المالك» وهو الخليفة أو السلطة المركزية ممثلاً للعلاقات الرأسمالية، ويكون «الاقطاعيون المتصرفون» ممثلين للعلاقات الاقطاعية؟ إن منطق الكاتب ذاته يجعل من الأجدر أن يكون الاقطاعي المالك أي الخليفة الذي يسميه الكاتب «الاقطاعي الأكبر» (ص ٣٨) هو الذي يمثل أو يجسد العلاقات الاقطاعية.

إن الأرض في الدولة الإسلامية كانت على العموم تعود لـ «بيت المال»، أي للخليفة، طالما هو خليفة. وإليه كان يذهب خراج الأرض، الذي هو ضريبة وريع في آن واحد. فضل الانتاج يناله. بناء على ذلك. السلطان الذي يجسد الدولة، وهو الذي يعيد توزيعه. فيبذر مايبذر، ويعطي من يعطي، وينفق مايشاء في الحرب وفي الأشغال العامة. والقيام بالأشغال العامة هو إحدى وظائف الدولة الشرقية الأساسية، وظيفة اقتصادية لم تعرفها دولة الاقطاع. كذلك، فالدولة الشرقية لم تتبرع من تلقاء نفسها للقيام بهذه المهمة الاقتصادية، وإنما فرضت عليها بالضرورة.

(♦) يقول تيزيني: «المجتمع الاقطاعي يجسد الاستغلال الانساني في شخص الأقتان

والفلاحين الفقراء المعسكين» (ص ٢٢٦ - من التراث إلى الثورة).

كتب أنغلز إلى ماركس بتاريخ ٦ حزيران ١٨٥٣ يقول: «إن غياب الملكية العقارية هو بالفعل مفتاح الشرق بأكمله. في هذا يكمن تاريخه السياسي والديني. ولكن ماعلة أن الشرقيين لم يصلوا إلى الملكية العقارية، ولا حتى للملكية الاقطاعية؟ أعتقد، أن مرد ذلك بصورة رئيسية إلى المناخ، بالارتباط مع ظروف الأرض، وخاصة الشرائط الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء الكبرى عبر الجزيرة العربية، بلاد فارس، الهند، والتتار إلى الهضاب الآسيوية العليا. الري الاصطناعي هو هنا الشرط الأول للزراعة، وهذا من شأن المشاعات والأقاليم أو الحكومة المركزية. كذلك فإنه كان للحكومة في الشرق دائماً ثلاث إدارات فحسب: المالية (نهب الداخل)، الحرب (نهب الداخل والخارج) والأشغال العامة، أي تأمين إعادة الانتاج».

كانت للسلطان إذن وظائف وسلطات اقتصادية غير محدودة، تقابلها سلطة سياسية غير محدودة أيضاً. أنه «الاستبداد الشرقي» الذي تحدث عنه هيجل^(١١) ومن بعده ماركس وأنغلز، وهو استبداد لم تعرفه الدولة الاقطاعية الأوروبية. فالسلطان قادر على أن يصادر وأن يسجن وأن يقتل، ابتداء بولي عهده إلى وزيره ونسائه مروراً بالتجار وانتهاء بالصعاليك، دون أن يسأله أحد. وتاريخنا مليء بالشواهد على ذلك. وقد ذكر «فهد القرمطي» في دراسة له غير منشورة عن «نمط الانتاج الآسيوي»، أنه لم ينج وزير أو تاجر أو مالك عقاري، وبالأخص في العصر العباسي الثاني (٨٤٧-١٢٥٨ م)، من ثلاث حالات: المصادرة، السجن، القتل. وفي ترجمته للبيان الشيوعي قال العفيف الأخضر: «لايستطيع السلطان التصرف على هواه في توزيع النعمة والنعمة، إلا إذا حافظ على مركزه السلطة والثروة بين يديه مما يمكنه

(١١) «محاضرات في فلسفة تاريخ العالم» ١٨٢٢ - ١٨٣١. انظر هلموت رايش، ص ٢٥

من إبقاء الطبقات الأخرى ضعيفة، ويمكنه بالتالي من المحافظة على استمرارية الركود الاقتصادي. الاجتماعي تأميناً لاستمراره الخاص»^(١٢).

بناء على ذلك يمكن القول، إن السلطة المركزية لم تكن تمثل ولا تجسد ولا تعبر عن «الارهاصات الرأسمالية المبكرة» في المجتمع العربي الوسيط، كما أنها لا تمثل أية طبقة أخرى. يمكن أن نقول مع ماركس^(١٣) إن «الوحدة الجامعة» أو «الوحدة العليا» تقف فوق جميع المشاعات (المشائر أو القرى) الافرادية، حيث يذوب الفرد، وإن هذه الوحدة تتحقق بالطاغية باعتباره «أباً» لهذه المشاعات، إن جذور هذا الشكل الاجتماعي الاقتصادي نجدها (بحسب دراسة فهد) في «الأساس القبلي»، فالطاغية يستمد قوته من قوة قبيلته، كما يستمدّها باتحاد السلطة الدينية والدينيوية في شخصه. ويقول ابن خلدون، إن الرئاسة لا تكون إلا بالقلب، والقلب إنما يكون بالعصبية، «والعصبية متألّفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها وبذلك يكون الاجتماع والقلب على الناس والدول... وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولا بد من أن يكون واحد منهم رئيساً لها غالباً عليهم فيتمين رئيساً للعصبيات كلها لقلب منبته لجميعها»^(١٤). فالسلطان يمثل إذن الجميع، كامل المجتمع، يتساوى في ذلك التجار مع الأشراف مع البدو والفلاحين... إن الرأسمالية التجارية الربوية (ولم تكن هناك «رأسمالية» خاصة أخرى) كدست

(١٢) دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٥. الاستشهاد من ص ٢٥٦.

(١٣) أسس نقد الاقتصاد السياسي.

(١٤) مقدمة ابن خلدون، طبعة دار القلم، بيروت ١٩٧٨، ص ١٣١، ١٣٢، وخامسة ص ١٦٦.

أموالها بفضل السلطان ورجاله. وفي الوقت ذاته، السلطان أولاً ورجاله ثانياً هم الذين أجهضوا «الارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة»، عن طريق المصادرات والضرائب الباهظة والابتزاز، وذلك على النقيض مما يراه طيب تيزيني.

إن أعمال التجارة والربا لم تكن تمثل أساساً يقوم عليه النظام الاجتماعي الاقتصادي الإسلامي، بل كانت ملحقة بهذا النظام، مرتبطة بالسلطة المركزية وفروعها في المدن القليلة، وذلك من طرفين: أولاً، إن أبناء السلطة هم أهم المتعاملين مع هؤلاء التجار. ثانياً، إن قسماً هاماً من أعمال التجارة يتم لحساب السلطة (♦). أما عامة الشعب الإسلامي فكان ذاتياً ضمن كيانات اجتماعية اقتصادية، مشاعية، تعيش إلى جانب بعضها عيشة شبه نباتية، فهي تكفي نفسها بنفسها تقريباً، إذ تقوم كل وحدة بالانتاج الزراعي والحرفي اللازم لها، وتقدم قسماً من فائض إنتاجها إلى الهيئة العليا (السلطان).

- في نظام كهذا يكون التفاضل الطبقي بين عامة الشعب المنتج من جهة والسلطان وحاشيته وولاته وعسكره من جهة أخرى. هناك لاشك تفاقم بين المنتجين وبين رجال السلطان، لكن - كما يقول فهد في دراسته المذكورة كانت جميع الثورات الشعبية الكبرى (بابك، الزط، الزنج، القرامطة...) موجهة أساساً إلى المركز، إلى الطاغية الشرقي، بعد القضاء على ركائزه في الأقاليم (إن استطاعت ذلك). وجميع الحروب الأهلية التي قامت في المجتمع العربي الوسيط كانت حروباً ضد السلطة المركزية (سواء اقتربت من العاصمة أم بقيت بعيدة عنها)، إما من قبل المنتجين المذكورين من موالي وعبيد وفلاحين ويدو دفماً

(♦) يشير الكاتب إلى هذين الماملين أيضاً. ينكر الأول في ص ٣٦ من كتاب «من التراث إلى

الثورة» ، ويذكر العامل الأول والثاني في ص ١٧٦ من كتاب «مشروع رؤية...».

للظلم وطلباً للعدالة، أو من أشرف طلباً للخلافة، أو لهذا وذاك. الجميع كانوا يدركون بشكل ما، أن الحل والربط عند رأس النظام، عند السلطان. وليس غريباً أن ينزع كبار الأشراف إلى أن يحلوا محل السلطان، كما أنه من الطبيعي في حال ضعف السلطة المركزية أن يكون كل وال دويلة خاصة يكون هو سلطانها وتكون صورة مصفرة عن الدولة الأم. ففي أوروبا كانت الدولة هي دولة الاقطاعيين، أي خاضعة لهم، أما في بلادنا فكان الأشراف والأمراء «اقطاعيين» الدولة، أي كانوا خاضعين لها.

إن الوقائع التاريخية تبرهن على أن انهيار السلطة المركزية لم يؤد إلى «علاقات اقطاعية منزلية مبعثرة وغير قادرة على القيام بمشاريع ضخمة» (كما يعتقد طيب تيزيني)، بل بالضرورة إلى «دول كبرى ودويلات صغرى، كل منها مركزية حديدية، على رأس كل واحدة منها بيروقراطية ضخمة تمتلك، عبر امتلاكها للدولة، الأرض في الريف وأهم وسائل الانتاج في الحاضرة»^(١٥). وإذا انهارت دولة ولم تقم أخرى مكانها، فما على السكان إلا الهجرة إلى دولة أخرى أو العودة إلى حالة البداوة، إلى شبه المجتمع العشائري. وفي بعض تلك الدويلات المذكورة أعلاه كانت الانجازات الحضارية لاتقل نسبياً عن إنجازات الدولة الأم، مثل الدولة الاندلسية الاسلامية والدولة السامانية في الشرق وغيرهما.

لم يكن الخيار التاريخي للمجتمع العربي الوسيط، كما رآه المؤلف إما «إقطاع منزلي» أو «رأسمالية تجارية»، بل إما أن تبقى دولة استبداد وخراج، أو تحل محلها دولة على شاكله تلك التي أقامها القرامطة في الأحساء والبحرين مدة مئة وثمانين سنة، أو تحل محلها

(١٥) العفيف الأخضر، ص ٢٥٢ من المصدر المذكور.

دولة على شاكلة تلك التي أقامها محمد علي باشا وابنه ابراهيم باشا في مصر. فإذا وجب تسمية نظام المجتمع العربي الوسيط، «اقطاع دولة» فإن القرامطة أقاموا «اشتراكية الدولة»، ومحمد علي باشا أسس «رأسمالية الدولة». في هذه الخيارات الثلاثة نجد أنفسنا دائماً أمام ضرورة «السلطة المركزية»، وهي ضرورة اقتصادية واجتماعية وجدت في ذلك الوقت، إما أن تكون طاغية وإما أن تكون شعبية. إما أن يحكمها السلطان أو يحكمها الصعاليك. فيبدو أن الحلول الوسطى لم تكن قابلة للتحقق... وهكذا بقيت الأمور حتى غزقتا الرأسمالية الأوروبية.

ب- الصراع الطبقي والصراع القومي

١. «الشعبوية»

ومن عوامل حسم الصراع لصالح العلاقات «الاقطاعية» في المجتمع العربي الوسيط، برأي طيب تيزيني، صراع «الاقطاع» غير العربي ضد «الاقطاع» العربي، صراع أسهم في زعزعة مركزية الدولة وفتح الأبواب أمام حركات الانسلاخ عن هذه الدولة. هذا الواقع خلف أرضاً خصيبة لهجمات الاقطاع الخارجي، ممثلاً بالبويهيين فالأتراك فالصليبيين، مما أدى إلى انهيار البنيان الاجتماعي العربي، بما فيه، أو في طليعته العلاقات الرأسمالية التجارية المبكرة (ص ٣٦ - ٣٧).

ويرى المؤلف أن «النزعة السلفية» ظهرت أولاً «كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة «الشعبوية»، في صيغتها المناوئة

للعرب بشكل عام، وبالتالي كواحد من أشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي - الإسلامي» (ص ٣٦).

كما يقول المؤلف، إن «الشعوبية» أخذت تطرح نفسها بوضوح في المرحلة الأولى من السلطة العباسية، ولكن عوامل انبعاثها كانت قد وجدت في المرحلة الأموية، «حيث عمل الاقطاع الأموي والعصبية الأموية على فرض مبدأ (العرب خير أمة)»، فجاءت «الشعوبية» كرد على ذلك المبدأ «العربي» داعية إلى «التسوية»، أي المساواة. هنا يتوقع القارئ أن يمنح المؤلف هذه الحركة مشروعية تاريخية، كما فعل مع النزعة السلفية، غير أن القارئ يكون عندئذ متسرعاً. ذلك لأن طيب تيزيني يؤكد، أن «أهل التسوية» هؤلاء سموا أنفسهم بهذا الاسم زيفاً، وماهم إلا «أولئك الأثرياء المثقفون في نطاق الطبقات الاقطاعية ضمن الشعوب المختلفة (خصوصاً الشعب الفارسي)، التي انضوت في حينه تحت إطار سلطة الدولة العربية الوسيطة. هذا يعني أن قضية (التسوية) اكتسبت، ضمن ما اكتسبته، صيغة رد من اقطاعيي تلك الشعوب على الاقطاع الأموي...» (ص ٥٨).

ولا ينكر المؤلف، أنه كانت إلى جانب هؤلاء «الاقطاعيين» أو «الأثرياء المثقفين»؛ تلك القطاعات الاجتماعية التطبيقية التي تحررت من صفوف الطبقات الكادحة ضمن تلك الشعوب، والتي أخذت بالاسلام، وخصوصاً بمبدئه في (التسوية) بين الشعوب، منطلقاً لها، (ص ٥٩)، ولكن هذا الاتجاه، الذي دعا إلى (التسوية) بتلك الحدود، استوعب ولغم من ممثلي الاقطاع في نطاق الشعوب غير العربية. فلقد صمل هؤلاء، وهم المتضررون من الصراع مع الاقطاع العربي، على ركوب الموجة وتوجيهها باتجاه يخدم مصالحهم. لقد عملوا على رفع مبدأ «التسوية» إلى مستوى الرفض الشامل للعرب واتخاذ موقف عداء مبدئي منهم. أما الخلفية التطبيقية لصراعهم مع الاقطاع العربي فقد

حاولوا أن يذبيوها من خلال اكسابها طابعاً قومياً عنصرياً عاماً؛ إنه صراع بين عنصريين (قوميتين)، هما العرب والفرس أو الاتراك الخ...» (ص ٥٩ - ٦٠). وفي المرحلة «الشموية» التي امتدت من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، التحم التناقض الطبقي بالتناقض القومي. فيما بعد تحرك التناقض الطبقي إلى جانب، وأحياناً خلف التناقض القومي بين العرب والشعوب الغازية للوطن العربي (ص ٧٥-٧٦).

«إن ذلك الهجوم (الشموي) الاقطاعي على المنصر العربي (هكذا طرحت المسألة آنذاك)، قد لقي بطبيعة الحال ردود فعل متعددة من العرب، تركزت في الدفاع عن الثقافة العربية عموماً، تلك الثقافة التي التحمت في تلك المرحلة بالمنظومة الإسلامية الدينية والاجتماعية والفكرية». و «هكذا تحول الكفاح ضد الشموية إلى دفاع عن (النخبة العربية).. والحقيقة، إن طرح المسألة كذلك، كان دفاعاً عن الذات وهجوماً على مفهوم (النخبة) الشموية، ويشكل خاص الفارسية، إنه دفاع عن الذات الملتحم فيها الخاص (الطبقة الاقطاعية العربية) مع العام (الشعب العربي كله)»... (ص ٦٢).

ويقول المؤلف، إن هذه المعركة استخدم فيها الطرفان جميع الأسلحة، ومنها الفكر. «وبذلك فقد لجأ الاقطاع الفارسي، دافعاً الشعب الفارسي أمامه، إلى العقائد والأديان والأفكار الفارسية القديمة خصوصاً، محولاً إياها إلى ديانة أيديولوجية، يناضل باسمها الاسلام - العرب». هكذا اتخذ المفكرون الفرس أيضاً موقفاً سلفياً، واكتسب هذا الوضع الفكري الناشئ بجذوره الطبقيّة الاقطاعية شيئاً فشيئاً صيغة صراع بين ثقافتين وتراثين، عربي اسلامي وفارسي مانوي (مثلاً)، صراع بين سلفية اسلامية وسلفية مزدكية (مثلاً)... (ص ٦٤). وفي كل ذلك يستثني المؤلف الحركات الثورية، مثل

القرامطة والزنج (ص ٦٠). وفي الختام يعطي المؤلف مشروعية تاريخية لتلك النزعة السلفية من حيث كونها رداً على «الشعوبية» (ص ٦٢، ٦٦، ٦٧).

هكذا يفهم طيب تيزيني «الشعوبية». وحسب علمنا، فهذه هي المرة الأولى التي يستخدم فيها مفكر عربي العلم الاشتراكي للبرهان على مقولة «الشعوبية»، هي أول «مركسة» للشعوبية. الذي نعرفه أن مفكرين عرباً من الطبقة الوسطى كانوا يهاجمون «الشعوبية» باعتبارها تقابل «الشيوعية» في التاريخ المعاصر للوطن العربي، والحركات الشعبية الثورية مثل القرامطة والزنج نالت القسم الأوفر من تهجماتهم.

يقول المؤلف، إن الصراع «الشعوبي» استعمل جميع الأسلحة، ومنها الفكر. وكنا نتمنى لو دعم المؤلف رأيه بمثال واحد عن تلك التحركات الشعبية التي اعتبرها «شعوبية»، علماً أن القوميين غير الماركسيين يذكرون بهذا الصدد القرامطة والبابكية وغيرهما من الحركات الشعبية الاشتراكية. وإذا لم يكن للصراع الفكري «الشعوبي» أي تجسيد واقعي ملموس، أفلا يخطر على بالنا أن يكون مجرد مباراة تفاخريّة كالتي كانت تحدث بين القبائل العربية أو التي كانت تحدث أحياناً أيضاً بين العرب والفرس قبل الإسلام؟ ولنفترض مع ذلك، أن الحركة الشعبية عكست صراعاً على صعيد المجتمع، عندئذ نتساءل: هل هو صراع طبقي بين طبقتين أم أكثر أم هو مجرد تناقض اقتصادي سياسي ضمن الطبقة الواحدة؟ فإذا كان صراعاً طبقياً، فلا بد أن يكون عندئذ بين طبقة مظلومة مستغلة وطبقة ظالمة مستغلة. والمتقف التقدمي يتحزب دائماً مع المظلومين. وإذا كان صراعاً ضمن الطبقة الظالمة نفسها، فلماذا يجب أن نتحيز إلى هذه الجهة أو تلك. ثم كيف يعتبر المؤلف هذا الصراع «بين اقطاعيتين» ضمن مجتمع واحد ودولة واحدة صراعاً طبقياً كما هو واضح من الصفحة ٥٩ - ١٩٦٠..

غير أن الأمور لم تكن هكذا، والصراع «بين الطبقتين الإقطاعيتين»، العربية و«الشعوبية» يتوهمه الكاتب. إننا نرى أن الاستقرابية العربية والاستقرابية غير العربية في الدولة الإسلامية كانتا «طبقة» واحدة، تخدمان سلطاناً واحداً، وتتنافسان على رضى السلطان وعلى نهب المفتحين. ونجد لدى ابن خلدون مصداقاً لرأينا، حيث يقول: «ألا ترى إلى موالي الأتراك في دولة بني العباس وإلى بني برمك من قبلهم وبني نويخت، كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة. فكان جعفر بن يحيى بن خالد من أعظم الناس بيتاً وشرفاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه، لا بالانتساب إلى الفرس. وكذا موالى كل دولة وخدمها، إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها. ويضمحل نسبه الأقدم من غير نسبها، ويبقى ملفى لا عبرة به في أصالته ومجده. وإنما المعتبر نسبة ولاءه واصطناعه، إذ فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقاً من شرف مواليه، ويناؤه من بنائهم. فلم ينفعه نسب ولادته، وإنما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية. وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبية ودولته، فإذا ذهب وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى، لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها، وانتفع بالثانية لوجودها. وهذا حال بني برمك، إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدة بيوت النار عندهم، ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار، وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم. ومما سوى هذا هوهم توسوس به النفوس الجامحة» (١٦).

(١٦) مقدمة ابن خلدون، ص ١٣٦. على النقيض من ذلك يؤكد تيزيني، «إن النزاع والصراع الديموي الذي نشب بين العباسيين والبرامكة... كان فضلاً بين طبقتين إقطاعيتين في المجتمع العربي. الإسلامي وفي فارس». مشروع رؤية... ص ١٨١.

أما القول، بأن الاقطاع غير العربي قد استطاع أن يستوعب الطبقات الكادحة غير العربية وأن يسخرها لمصالحه في محاربة العنصر العربي بجميع طبقاته، وبالتالي فإن هذا التهديد للوجود العربي جعل الصراع الطبقي للجماهير الكادحة العربية ملتجئاً بالصراع القومي، - إن هذا القول يفتقد إلى العلمية في عدة نقاط: أولاً، التحيز التام إلى جانب العرب، إذ جعل المؤلف صراعهم ضد «الشموية» مشروعاً، في حين لم يعط هذه المشروعية لصراع «الشمويين»، بالرغم من أن نقطة الانطلاق في هذا الصراع هي تفضيل العرب بغير حق على غيرهم من المسلمين. ثانياً، إعطاء الأولوية للصراع القومي على الصراع الطبقي، بحيث أن الصراع الطبقي يذوب في الصراع القومي، الأمر الذي يتناقض مع عامل التطور الأساسي الذي ذكره المؤلف وهو الصراع الطبقي الذي انتهى بانتصار «الاقطاع» كما يتناقض مع المنهج الماركسي الذي تبناه المؤلف (انظر ص ١٦٤). ثالثاً، التفكير التأمري الذي يفسر تحركات الطبقات وأفكارها وتحالفاتها بمفاهيم التآمر والخديعة وما إلى ذلك، بحيث أن الموالي والعبيد الفرس لا يزالون بالاضطهاد والاستغلال وينضمون إلى أعدائهم الطبقيين من الارستقراطية الفارسية (كما يظن تيزيني) ضد إخوانهم الطبقيين من العرب.

يسمي الموالي المسلمون أنفسهم «أهل تسوية»، ويستندون في دعواهم على نصوص من القرآن وأقوال النبي، فيأتي تيزيني. وكأنه نظر مافي قلوبهم. ويقول بزييف هذه التسمية، لأن الارستقراطية الفارسية استغلت هذه الدعوة وحرفتها. ولنفترض جدلاً، أن الارستقراطية الفارسية فعلت ذلك، فهل يغير هذا من أن المطالبة بالمساواة بين العرب والأقوام الأخرى في الدولة الإسلامية محقة وعادلة وتقدمية؟ ثم هل يتوقف الأمر على ماتقوله وتفعله

الارستقراطية الفارسية، بينما هنالك فئات وطبقات فارسية دنيا، ونقصد الموالي، لها وجودها وظروفها ومصالحها ومطالبها التي عبرت عنها بالفعل الثوري أكثر مما عبرت عنها بالكلمات. ثم ان الدعوة إلى المساواة ليست جديدة، فمنذ عام ٦٥٧ م قاتل من أجلها الخوارج العرب، بل إن الخوارج كانوا أكثر تطرفاً من أي ارستقراطي فارسي أو تركي، فتادوا «بأن الخليفة هو الذي تنتخبه الجماعة ولو كان عبداً أسود» (١٧)، فلم يفرقوا بين مسلم ومسلم حتى في منصب الخليفة!

ويقول المؤرخون، وفي مقدمتهم ابن هتيبة (وهو أشهر من رد على «الشعوبيين» في كتابه «تفضيل العرب»)، إن الذين اعتنقوا «الشعوبية» هم السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى (أي الفلاحون)، وإن أشراف المعجم لم يكن لهم يد في ذلك (ص ٦١ لدى طيب تيزيني). هذا مايقوله أحد ممثلي الارستقراطية العربية آنذاك. أما طيب تيزيني فتراه هنا «ملكياً أكثر من الملك»، ينفي صفة «الشعوبية» عن الطبقات الدنيا ويلبسها أشراف الفرس، لكي ينقد نظريته بأن الحركة «الشعوبية» لم تكن طبقية!

ويقع طيب تيزيني في مطب آخر، عندما يتبنى قول المؤرخين، بأن «الشعوبيين» كانوا يحملون عقيدة مانوية ومزدكية، ويستنتج من ذلك وجود ثقافة فارسية مانوية ومزدكية معادية للثقافة العربية الاسلامية. فالمعروف أن الدولة الفارسية الساسانية وارشقراطيتها لم تكن مانوية ولا مزدكية، بل زرادشتية، وكانت تضطهد أتباع ماني ومزدك. إن ماني لم يكن فارسياً، بل بابلي الأصل، ولد في عام ٢١٦ م وتوفي عام ٢٧٧ م في سجن الملك الفارسي بهرام الأول. وقد صاغ عقيدته وألف كتبه

(١٧) قارن كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥،

باللغة الآرامية الشرقية، ماعدا كتاباً واحداً وجهه إلى الملك الفارسي وقتذاك باللغة الايرانية. وكان ماني موحداً ومطلعاً على ديانات المسيح وزرادشت ويوذا، يعتبر نفسه نبياً يأتيه الوحي. وقد توجه بدينه إلى جميع الأمم، وانتشرت المانوية في ما بين النهرين وسوريا ومصر وشمال أفريقيا وكذلك في اسبانيا وجنوب غاليا وبلغت روما. في العصر الأموي (٦٦١ - ٧٥٠م) أطلقت الحرية للمانوية فانتعشت ولكنها لاقت مقاومة شديدة من قبل العباسيين (٧٥٠ - ١٢٥٨م) (١٨)

أما المزدكية فتعود إلى الايراني مزدك، الذي قام بدعوته حوالي سنة ٥٥٠ م، وهو متأثر بالمانوية. حسب تعاليم مزدك تعارض إله النور أرواح شريرة يجب القضاء عليها بأصلاحات اجتماعية: مشاعية الثروة والنساء. يقول مزدك: «خمس أشياء تبعد عن العدالة . والحكيم لا يستطيع أن يضيف إليها شيئاً : إنها الحسد والغضب والثار والفاقة، والشيء الخامس الذي ينتصر هو الجشع. إذا أنت أردت أن تقتصر على الروح الشريرة الخامسة، فإن طريق رب العالم سيظهر لك. على أساس هذه الأرواح الشريرة الخمسة نحوز على النساء والملكية، وهكذا يضعف الدين الصحيح في العالم. إنه من الضروري أن تكون النساء والثروة مشتركة» (١٩).

هذا، وقد قتل مزدك وتلامذته من قبل نفعس الملك الساساني الذي اعتنق في البدء الدين المزدكي، خوفاً من سلطة الفقراء، على طريقة تشبه قتل أبي العباس السفاح للأمويين وقتل محمد علي باشا للمماليك...

(١٨) غوتتر لاتمسوفسكي: تاريخ الأديان، فيشر، فرانكفورت (المانيا الغربية) ١٩٧٢،

ص ١٨٣-١٩١.

(١٩) المصدر السابق، ص ١٩٨ - ١٩٩.

والآن، هل صحيح أن المانوية والمزدكية كانتا ايدولوجية الارستقراطية الفارسية؟ على النقيض من ذلك يقال، إن القرامطة، الذين يمتدحهم طيب تيزيني، كانت في عقيدتهم عناصر مانوية^(٢٠). كذلك يقال بأن بابك الخرمي، قائد الثورة الشعبية المعروفة باسمه وهي ثورة فلاحين (٨١٦ - ٨٣٣م)، كان في حقيقة أمره من أتباع مزدك^(٢١).

يقول طيب تيزيني، إن الدولة الاموية أسهم «في إسقاطها بشكل خاص اقطاعيو ومرابو الشعب الفارسي والتركي...» (ص ٦٠). ونحن لسنا مع هذا الرأي. إن سقوط الدولة الأموية يعود إلى الصراعات الطبقية والصراعات حول الخلافة، وقد كان للصراعات الطبقية الدور الحاسم، وآخرها الثورة العباسية (٧٤٩ / ٧٥٠م). أما «الاقطاعيون» والمرابون في الدولة الإسلامية فهم دائماً مع السلطان، وإلا لما كانوا ولما بقوا «اقطاعيين» ومرابين.. أعداء السلطان هم المظلومون من قبل السلطان. يذكر جرجي زيدان، أن الموالي تكاثروا في عهد الأمويين، «حتى زاد عددهم على عدد الأحرار. وبنو أمية مع ذلك يحتقرونهم، وهم يصبرون على ذلك أو يفرون إلى أطراف المملكة^(٢٢)». وكان «كل من قام لمحاربة الأمويين استعان عليهم بالموالي والعبيد، وهم الفئة المظلومة. وأشهر من حاربهم بالموالي والعبيد المختار بن أبي عبيد الذي قام في العراق للمطالبة بدم الحسين سنة ٦٦ هـ ثم طلب الخلافة لمحمد بن الحنفية... فكان عدد الموالي في جند المختار أضعاف عدد

(٢٠) بورشارد برنتيس: أبناء اسماعيل - تاريخ وحضارة العرب، لايبزيغ (المانيا الديمقراطية)،

ص ١٣٠.

(٢١) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢، ص ١١٥.

(٢٢) تاريخ التمدن الإسلامي، المجلد الثاني، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٧، ص ٣٧١.

الأحرار وقد أبلوا في الحرب معه أكثر من بلاء الأحرار، لنقمتهم على أسيادهم...» (٣٣).

ثار على بني أمية حزبا الشيعة والخوارج، ومنهم الموالي والعبيد والبدو. وثار عليهم المسلمون الأوائل في مكة والمدينة. كما ثارت عليهم القبائل المضرية أحيانا، والقبائل اليمنية أحيانا أخرى... نذكر من هذه الحركات والثورات، دون حصر: الحسين ومأساة كربلاء (٦٨٠م)، عبد الله بن الزبير مطالباً بالخلافة ومعه أهل مكة والمدينة وقبيلة قيس (٦٨٣ - ٦٩٢م)، ثورة التوابين ومن ثم ثورة المختار (٦٨٥ - ٦٨٧م)، زيد بن علي زين العابدين (٧٤٠م)، ثم أخيراً الثورة العباسية، إلى جانب حروب الخوارج شبه الدائمة، والمنازعات الكثيرة ضمن العائلة الأموية المالكة. والثورة العباسية هي ثمرة دعوة كانت بالأصل علوية تعود إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية (ابن علي) وأكثر أتباعها، وهم (الشيعة الكيسانية)، في خراسان والمراق. ويتبنى كلود كاهن هذا الرأي، فيقول: «ومن الثابت لدينا الآن أن النواة الأولى للحركة العباسية قد تألفت من أتباع المختار ومن جماعة محمد بن الحنفية» (٢٤). فأين في جميع هذه الحركات والثورات «الاقطاعيون» والمرابون الفرس والأتراك؟

كان آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد (٧٤٤ - ٧٤٩م). وقد بدأت خلافته بصراع بين الأمويين حول السلطة. وانحاز الخليفة إلى القبائل المضرية. فانصرفت اليمنية عنه ومالوا إلى الدعوة العباسية (٢٥). ولقي مروان بن محمد الحركات المعادية من بعض

(٢٣) ص ٣٧٢ من المصدر السابق.

(٢٤) كلود كاهن، ص ٦٩.

(٢٥) انظر حسن ابراهيم حسن: التاريخ الاسلامي العام، القاهرة ١٩٦٣، ص ٢٢٢.

الأمويين، ومن القبائل اليمينية (٧٤٤-٧٤٦م)، ومن العلويين (٧٤٥-٧٤٧م)، والخوارج (٧٤٥م)، وأخيراً من العباسيين. ان اعتماد الخلفاء العباسيين على أرستقراطيين فرس وأتراك لا يعني أن هؤلاء قاموا بالثورة العباسية أو أنهم أسقطوا الدولة الأموية. فالذين ثاروا على استبداد الأمويين ماكانوا يهدفون إلى استبداد عباسي أشد وأدهى، وماكانوا يتوقعونه. ولذلك، ماإن قامت الدولة العباسية حتى بدأت الثورات ضدها، أيضاً من قبل من أسهموا مباشرة في إقامتها. وقد عارض ٣٠ ألفاً من رجال الثورة العباسية السابقين سفك الدماء والعمل بغير الحق من قبل السلطة العباسية، فقاتلهم جند أبي مسلم وقتلوه^(٢٦).

إنني أرى أن «الشعوبية» المعروفة في التاريخ هي ثورة طبقية غير عنصرية ظهرت في خلافة المأمون. وإذا كانت هناك «شعوبية» أخرى فهي من صنع الخلفاء العرب العباسيين أنفسهم وفي عز قوتهم: أولاً. جميع الخلفاء العباسيين، ابتداءً بأبي العباس السفاح، اتفقوا على إبعاد القبائل العربية عن السياسة والسلطة. ثانياً. في عهد المأمون (٨١٣-٨٢٣) الفت الكتب في مثالب العرب من قبل حاشية المأمون وفي ظل حمايته^(٢٧). ثالثاً. في عهد المعتصم (٨٣٣-٨٤٢م) أسقط العرب جميعاً من ديوان العطاء (الاعطيات)، وأهمل المنصر العربي والفارسي معاً. رابعاً. في عهد المعتصم حل المماليك الأتراك (الغرياء) محل المقاتلين السابقين من أبناء الدولة الإسلامية العرب وغير العرب. خامساً. المستنصر تأمر مع المماليك لقتل أبيه المتوكل (سنة ٨٦١م)، فقتل هو أيضاً من قبلهم (سنة ٨٦٢م)، وأصبح الخلفاء العلوية في

(٢٦) جرجي زيدان، المصدر السابق، ص ٤٠٢.

(٢٧) نفس المصدر، ص ٤٢٤.

أيديهم. إلى أن جاء البويهيون، فكانت النهاية الفعلية للخلافة العباسية (١٤٥م)، هذه حقائق تاريخية جديرة بالاهتمام، ومفهوم «الشموعية» أو أية نظرية قائمة على هذا المفهوم غير قادرة على التفسير.

٢. قومية أم عصبية؟

يفهم طيب تيزيني التاريخ العربي على أنه نتاج الصراع القومي والصراع الطبقي. وتتميز الفترة من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر بالتحام الصراع الطبقي بالصراع القومي، بينما تحرك في القرون التالية الصراع الطبقي إلى جانب، وأحياناً خلف الصراع القومي (ص ٦٥ - ٧٦). هذا الفهم يتناقض، كما هو واضح، مع «المادية التاريخية»، التي يستند لها المؤلف في صياغة نظريته في التراث العربي.

لاشك أنه وجد في المجتمع الاسلامي تمصّب إلى العرب أو إلى الفرس أو غيرهم، غير أنه لم يكن تناقضاً أو صراعاً «قومياً»، كما نفهم في الوقت الحاضر «القومية»، بل كان عصبية من نفس نوع العصبية إلى العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو المنصر. وهذه هي العصبية الجاهلية أو القبلية، التي تعبر عن رابطة قرى الدم والتي تنغص بالأصل مجتمعاً مشاعياً بدائياً (بربرياً). هذه العصبية تضعف تدريجياً مع انهيار النظام القبلي وقيام الدولة وإعادة تقسيم المجتمع إلى طبقات غير متطابقة بل ومتناقضة مع التقسيمات العشائرية، في نفس الوقت الذي تنشأ فيه رابطة حضارية موحدة لمجموع المجتمع تحل محل رابطة قرى الدم المشاعية العشائرية أو فوقها.

من هذه الروابط الحضارية «فوق الطبقية» يمكن أن نعد بالتأكيد «الرابطة القومية»، لكن هذه الرابطة. كما نعرفها الآن. لم توجد فعلاً

إلا هي العصر البورجوازي الرأسمالي. قبلئذ هيمنت الرابطة الدينية والرابطة الطائفية اللتان لاتزال تجد آثارهما قوية حتى وقتنا الحاضر. وبخصوص العلاقة بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات الأخرى كان «النحن». إذا استعملنا مصطلحات ابن رشد، كما جاءت لدى طيب تيزيني. يعني المسلمين، و«الغير» يعني المجتمعات الأخرى التي تجمعها روابط أخرى غير الرابطة الاسلامية. وحتى عندما تجزأت الدولة الاسلامية بقيت الرابطة الاسلامية إلى جانب روابط فرعية فوق طبقية؛ دينية طائفية، أو دينية سياسية... وفي حالات معينة رابطة دينية طبقية، بمد إهمال الروابط القسرية التي كانت دائماً موجودة إلى هذا الحد أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك. والروابط القسرية تخلق دولة، ولكنها لاتخلق وحدها مجتمعاتاً مندمجاً. والوقائع التاريخية تؤكد أن الرابطة القومية لم تنشأ إلا كبديل للرابطة الدينية، عندما أصبحت هذه الرابطة لاتتسجم مع تغييرات اجتماعية اقتصادية وأصبحت تعيق التقدم الذي تدفع إليه التغييرات المذكورة.

بناء على ماسبق، من الخطأ أن نتحدث بخصوص العصور الوسطى عن صراع قومي (كما يفعل طيب تيزيني، ص ٦٣). كذلك من الخطأ القول، ان الدولة العثمانية كانت تحاول تتريك الشعب العربي (ص ٧٤، ٧٨). فذلك فعلته «تركيا الفتاة»، أي الأتراك القوميون لا العثمانيون(*) ولعله ذو عبرة، أن أول من دعا للقومية العربية هو محمد علي باشا، الألباني في أصله)

(*) والكاتب يتجنّب على كل من الاستبداد العثماني والقوميين الأتراك، عندما يتحدث منهما كجهة واحدة، حيث يقول: «فالسلطة العثمانية التي رسخت أكثر فاكتر وعلى مدى زمني طويل في نطاق المجتمع العربي، ألحقت على الموقف الديني النصي المعتقدي الحاحاً مبدئياً شديداً، إلى جانب محاولاتها المستمرة لصهر الشعب العربي في بولقة القومية العلوانية التركية».

إن المسألة تتعلق، برأينا، بأن مجتمعاً قائماً على الروابط العشائرية انتقل فجأة إلى نمط حضاري، ضاماً إليه أقواماً أخرى. على هذا الأساس نفهم قول ابن خلدون، أن العرب أمة «وحشية» (طيب تيزيني، ص ٦٥) (٢٨). فهذا رأي علمي لا هو ضد العرب، ولا هو مع العرب. ولا حاجة لأن نبرر لابن خلدون قوله. هناؤه بأنه يقصد «البدو الرجل من العرب» (كما يفعل تيزيني ص ٦٥)، ولو لم يكن ابن خلدون عربياً، أباً عن جد، لنعتة مثقفونا القوميون بأنه «شموي».

يفرق ابن خلدون بين البدو والحضر، أما الريف فيدرجه خطأ ضمن البدو: «وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والصدن والمسارح للحيوان وغير ذلك» (٢٩). ثم يميز بين ثلاث فئات من البدو، بحسب حياتهم الاقتصادية: ١. فئة تعيش من الزراعة، متوطنة في القرى والجبال، وتضم عامة البربر والأعاجم. ٢. فئة تعيش من تربية الغنم والبقر، ظمن (رحالة) على الأغلب بحثاً عن المراعي والمياه لحيواناتهم، لكنهم لا يبعدون في القفر لفقدان المراعي الطيبة. وهؤلاء مثل البربر والترك وأخوانهم من التركمان والصقالبة. ٣. فئة تالفة تعيش من تربية الابل، أكثر ظمناً وأبعد في القفر مجالاً، حيث مراعي الابل والدفع اللالزم له. «فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً وينزلون من

(ص ٧٨، انظر أيضاً ص ٧٤)، فثمة مرحلتان تاريخيتان مختلفتان وكذلك قوتان سياسيتان متعلاديتان دمجهما الكاتب في واحدة. إن الحركة الطورانية مثل العربية قومية. ولذلك من الخطأ أن نقول: «الاقطاع العثماني الطوراني» (ص ٩٢). «مفكري المجتمع الاقطاعي الطورانيين» (ص ٩١).

(٢٨) (ص ١٤٥-١٥٢ من مقدمة ابن خلدون.

(٢٩) نفس المصدر، ص ١٢٠.

أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم. وهؤلاء هم العرب وفي معانهم ظعون البرير وزنانة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نجعة وأشدّ بداءة لأنهم مختصون بالقيام على الأبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها^(٣٠). ويرى ابن خلدون، أن البدو أقدم من الحضار وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها. فمن البدو ينشأ ويتطور الحضار. وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضار، أقرب إلى الشجاعة، بسبب الفطرة وحياة الضرورة لدى البدو. أمّا أهل الحضار فهم في حياة ترف واستكانة، خاضعون للحكام، ونفوسهم ذليلة^(٣١).

يرى ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، الفاية التي تجري إليها العصبية هي الملك. والعصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو مافي معناه، وهذا يتهيأ للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معانهم، وبالتالي فإن الأمم الوحشية أقرب على التغلب من سواها. وإذا كانت الأمم وحشية كان ملكها أوسع. غير أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وإذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، فهم أبعد الأمم عن سياسة الملك. ولا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. لكن، من ناحية أخرى لا تتم الدعوة الدينية من غير عصبية، إنما الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوتها العصبية. والآن، إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تمتدني عن العصبية. ذلك أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، والترف، والدعة، والسكون. وعندئذ تقبل الدولة على الهرم.

(٣٠) نفس المصدر، ص ١٢١ - ١٢٢.

(٣١) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢٧.

ويتم هذا خلال خمسة أطوار (٣٢): ١. الطور الأول: وهو طور الظفر بالبغية وهي الملك. وفيه يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة، ولا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع فيها القلب، وهي لم تزال بعد بحالها ٢. الطور الثاني: وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه وانفراده دونهم بالملك وكبحهم عن التناول للمساهمة والمشاركة، فيستظهر على قومه وأهل عصبية بالموالي والمصطنعين. ٣. الطور الثالث: وهو طور الفراغ والدعة، لتحصيل ثمرات الملك، مع التوسعة على صنائعه وحاشيته، والاهتمام بجنوده. وهذا الطور هو آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم، بانون لعزمهم، موضحون الطرق لمن بعدهم. ٤. الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة. وفيه يكون صاحب الدولة قانعاً بما بنى سابقوه، مقلداً لهم. ٥. الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير. وفيه يكون صاحب الدولة متافهاً لما جمع سابقوه، في سبيل الشهوات، والكرم على بطانته، واصطناع اخوان السوء وفقراء الزمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون، مضيقاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقد، فيكون مغرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون.

إن فهم ابن خلدون للتاريخ العربي خاصة والتاريخ الآسيوي عامة، ربما كان أقرب إلى الحقيقة من فهم أكثر المؤرخين والمفكرين المعاصرين، بل وأكثر مادية وجدلية. فلم تكن الفتوحات العربية الإسلامية، وقبلها جميع الهجرات السامية، وبمدها الفوز البويعي والسلجوقي والمغولي والعثماني... سوى موجات عنيفة متلاحقة من

حركة تاريخ المنطقة القائم وقتذاك على الصراع (الطبقي) بين البدو والحضر، أو بين البربرية (المشاعية البدائية) والحضارة (المجتمع الطبقي). وباستثناء الصليبيين لم يأت بلادنا غزاة اقطاعيون. وإنه لمن الغريب حقاً، أن يعتبر المؤلف الرعاية التتر، هؤلاء البدائيين الشجعان، اقطاعيين! (انظر ص ٣٣١).

كانت خلافة الامويين محصورة، كما يدل على ذلك الاسم، بالمائلة الاموية. هذه هي الحلقة الأولى. وتستند سلطة الامويين على قبيلتهم «قريش» وقد كانوا قبل الاسلام سادتها. هذه هي الحلقة الثانية. وقريش هي إحدى القبائل العربية القوية والمحترمة، وقد أصبحت بحكم انتماء النبي محمد إليها، سيدة العرب. هذه هي الحلقة الثالثة. ويهذه المنطق نفسه نصل إلى أن العرب هم أسياد الأقوام الاسلامية الأخرى. وهذه هي الحلقة الرابعة، وهي تختلف نوعياً عن الرابطة القومية. وثمة حلقة خامسة تضم غير المسلمين، لكنها تعبر عن رابطة قسرية، بينما كانت الروابط السابقة طوعية إلى هذا الحد أو ذلك.

في الجاهلية كان الخروج عن التنظيم القبلي العشائري للمجتمع يعني الدخول في فئة الصماليك. وهذا يعني فقدان الحماية القبلية، وما من حماية فعالة غيرها في ذلك المجتمع. وعندما تكونت دولة الاسلام، كان لا بد لكل مسلم أن يجد له موقفاً ضمن التنظيم القبلي الاسلامي، وإلا دخل في فئة «أهل الذمة» الذين يدفعون الجزية عن رؤوسهم والخراج عن حيازاتهم (الأرض التي يفلحون). وقد اختارت جماعات من الأقوام الأخرى المتحضرة الاسلام، وأصبحت تشكل فئة «الموالي»، وهم مواطنون مسلمون من الدرجة الثانية ضمن التنظيم القبلي الاسلامي. هكذا كانت الدولة الأموية، مرحلة انتقالية من المجتمع العشائري المشاعي إلى المجتمع الطبقي المتحضر. الاسلام

لايفرق بين عربي وأعجمي، والمجتمع لايجد للأعاجم المسلمين سوى مواقع «الموالي». كان يتنازع الدولة الأموية نقيضان: من جهة الاستبداد، ومن الجهة المقابلة الأصل القبلي حيث الملكية الجماعية والمساواة بين أفراد القبيلة. فإذا كان عمر بن الخطاب والخلفاء الراشدون مثل أي شيخ عشيرة (الأول بين المتساوين)، فإن معاوية بن أبي سفيان ومن خلفه مثل كسرى أو قيصر. غير أن عمر بن الخطاب وحكمه كان مایزال مستجيباً للمتطلبات الاجتماعية القبلية والادیولوجية الإسلامية، فلم تكن متطلبات الحضارة قد فرضت نفسها بعد.

لقد أعطت الحضارة المسلمين خيارين: الأسهل والعفوي، وهو التفاوت الطبقي والاستبداد. ثم الأصعب والارادي: وهو المساواة رغم الوفرة والشورى (الديمقراطية) ولم يفخر علي، بل أراد تثبيت المرحلة الأولى من الاسلام، التي هي اقرب إلى الطريق الثانية، بينما اختار الخوارج الطريق الثانية، ولكن بشكلها البنيوي. أما معاوية فاختار الطريق الأولى. ونحن نعارض بشدة الذين يعتبرون التقدم التاريخي إلى جانب معاوية، إذ أن الأحزاب المتصارعة خضعت لنفس المعطيات الاقتصادية التقنية التي أرساها بالأصل عمر بن الخطاب، وبالتالي لم يكن اختيار العدالة أو المساواة أو البساطة هي الحكم لیتم على حساب التقدم الاقتصادي التقني، ولم يكن بالتالي ليعيق تطور إنتاجية العمل.

اختار الأمويون الطريق الأولى، كما قلنا، لكنهم حافظوا على القبيلة، دون أن تكون هناك ديمقراطية ارستقراطية (فيما بين القرشيين مثلاً). أن ديمقراطية كهذه تناقض بالطبع الاستبداد الشرقي المرتبط بملكية الخليفة لوسائل الانتاج. كانت الضرورة التاريخية تستدعي القضاء على الرابطة القبلية، بينما كانت الدولة الأموية تحفظها وتغذيها. والرابطة القبلية أضحت تتناقض مع الرابطة

الاسلامية، بحكم أن أكثرية المسلمين أصبحوا بعد الفتوحات من غير العرب، وبحكم أن الدولة تأخذ شرعيتها وشرعها من الاسلام بالذات. ولم يستطع الأمويون حل هذا الاشكال عن طريق منع الدخول في الاسلام (٣٣). أما الدولة العباسية فقد تخلصت من هذا التناقض وأصبحت الرابطة الاسلامية هي الرابطة المجتمعية الأولى والرئيسية، تخلصت منه عبر ثورة طبقيّة عارمة...

بعد هذا سوف يتراجع بالتأكيد دور الأفراد العرب، أو لنقل الارستقراطية العربية، بحكم تراجع أهمية الرابطة القبلية ضمن الدولة العباسية. ولم يتماظم دور الارستقراطية الفارسية لأنها فارسية، بل لأنها اسلامية وحضارية. في العصر العباسي الأول (٧٥٠-٨٤٧م) كبرت القاعدة الاجتماعية للدولة عما كانت عليه في العهد الأموي، لأنها توسعت لتشمل المسلمين. في الوقت ذاته اندفع غير المسلمين للدخول في الاسلام، وتحولوا عن لغاتهم الأصلية إلى العربية. حينذاك اندمجت أقوام كثيرة في المجتمع الاسلامي العربي، ومنهم أقوام لاتعرف نفسها الآن إلا عربية. وبينما كان الأمويون يمنعون الفلاحين من الدخول في الاسلام خوفاً على «بيت المال» ويتسامحون مع الأديان الأخرى، أصبح العباسيون يرغمون الناس على دخول الاسلام، بل والأخذ بمذهب اسلامي معين (على التوالي: ابن حنيفة، المعتزلة، الاشاعرة). هنا بدأ الصراع الطبقي يأخذ شكل صراعات دينية بدرجة متزايدة، وأصبحت «الزندقة» تهمة تلصق بالأعداء الطبقيين وتستوجب القتل. ونذكر من الضحايا أديبين تقدميين من أصل فارسي خدما الثقافة العربية خدمة عظيمة، وهما عبد الله بن المقفع وبيشار بن برد، فقد اتهما بالزندقة وبالمناوئة.

(٣٣) أبناء اسماعيل، ص ٩٥.

على التقيض مما رآه طيب تيزيني، بدأ التعريب في العصر العباسي بالذات، ففيه بدأ الاندماج الاجتماعي للأقوام الإسلامية... ولا اندماج دون احتكاكات، ولا اندماج في مجتمع طبقي دون مشاعر الغربة والضياع لفئات اجتماعية عريضة تؤلف الطبقة الدنيا من المجتمع وتضم الفرس والعرب وغيرهم. فكما أن الفرس انسلخوا عن تنظيماتهم وعلاقاتهم الاجتماعية السابقة، كذلك فقد العرب إلى حد بعيد كياناتهم القبلي والعشائري السابق. لقد حدثت إعادة تكوين وتنظيم للمجتمع، والطبقات المتصارعة تأخذ بأقرب فكر يدعمها ويميزها عن أعدائها: اسلام، مانوية، مزدكية، فلسفة يونانية.... وتولد على هذه الأسس ومن قلب الواقع أفكار جديدة: الخوارج، الشيعة السياسية، الاسماعيلية، القرامطة... وغيرها.

من حيث الاحتمال التاريخي، كان يمكن لأفكار الخوارج مثلاً أن تصبح عقيدة فقراء المسلمين، لولا طلبها البدوي الصارم. ومع ذلك لنلق نظرة سريعة على جزء من تحركاتهم، فنلقاهم ثائرين «في العراق وفي عمان منذ ٧٥١ وكذلك في أعالي بلاد ما بين النهرين. وهي من أقطارهم المفضلة بين عامي ٧٥٥ - ٧٥٦. ثم في أعوام ٧٧٩، ٧٨٧ و ٧٩٤ - ٧٩٦. وكذلك في العراق أيضاً عام ٨٠٧، وفي سوريا عام ٧٧٩ و ٨٠٧، وفي الجزيرة العربية عام ٨٠٦، وفي كردستان عام ٨٠١ الخ... ولا بد أن يكون لهم نصيب في فتنة يوسف البرم في خراسان عام ٧٧٧. ولقد أحدثوا في هذا القطر بعض القلاقل عام ٧٩١ - ٧٩٢ وربما تحلق حولهم لفيف ممن ناصروا حركات دينية منشقة كانت قد قمعت منذ عهد قريب. وفي عام ١٧٩ (٧٩٥م) تقريباً نودي بالمدعو حمزة الأزرق أميراً للمؤمنين وبسط سلطانه حتى مدينة حرات...»^(٣٤). إذن، فقد

(٣٤) كلود كلامن، ص ٨٤

نشط الخوارج في مناطق فارسية مثلما نشطوا في مناطق عربية. وكانت نجاحاتهم في المغرب ولدى البربر أكبر منها في المشرق، ويرجع أن ذلك يعود إلى الطبيعة العشائرية لجماعات البربر. ففي السبعينات من القرن الثامن اقتحم الخوارج البربر القيروان وسيطروا حتى طرابلس الغرب، ثم اضطروا تحت زعامة ابن رستم للانسحاب إلى الجبال وإقامة إمارة عاصمتها «طاهرت». كان زعيمهم فارسياً يلقب بـ «الامام» (منذ عام ٧٧٧م)، وانضم إليهم عرب من خصوم «الغالبية»^(٣٥). في معسكر السلطة نجد أن الأرستقراطية الفارسية قد تركت مكانها، وبالتحديد منذ المعتصم (٨٢٢ - ٨٤٢م)، لا لأرستقراطية أخرى، بل للمالِك (أي عبيد بيض) من العنصر التركي أو عنصريات أخرى. وما ذلك إلا استجابة لمطالبات الدولة الاستبدادية، بغية التحرر من قيود أو مخاطر أية قبيلة وأية أرستقراطية. فالمبيد مقطوعو الجذور الاجتماعية، مقاتلون محترفون، وينحصر ولاؤهم في السلطان. وبالطبع لم يح الخلفاء والأمراء المعنيون تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد، التي تتضمن أيضاً كون السيد مرتبطاً بالعبد. وفي وقت يفقد فيه الخليفة أيضاً القاعدة الاجتماعية، فإن السيد والعبد يمكن أن يتبادلا الأدوار بكل بساطة. وهذا ماحدث في الخلافة العباسية منذ المتوكل (٨٤٧ - ٩٤٦م).

ولم تكن هذه أزمة الخلافة العباسية فحسب، بل اشتركت معها هي النزعة نحو استخدام المالِك الخلافة الفاطمية والدولة الأموية في الأندلس. كذلك لم تكن هذه أزمة الخلافات أو الدول العربية في ذلك العصر، بل هذا ماكانت ستؤول إليه - ربما - جميع دول ذلك العصر بعد فترة من نشوئها، لوقيض لها أن تعيش فترة مديدة. مثال ذلك

(٣٥) نفس المصدر، ص ٨٤-٨٥، ٢٧١-٢٧٢. أبناء إسماعيل، ص ٩٦ و ٩٨.

الدولة السامانية، وهي فارسية، وقد انتهت «إلى ما انتهى إليه العباسيون من الاعتماد على الأتراك، كمصدر لايزال بعيداً عن النضوب، في امداد جيوشهم بالعناصر الجديدة...» (٣٦). وقامت محل الدولة السامانية الدولة الفزنوية التركية. حتى الدولة المملوكية نفسها كانت بعد فترة من قيامها تبعد أبناء جلدتها وتعتمد هي الأخرى على مماليك آخرين يهيمنون بعدئذ على مقدرات الدولة. فالدولة الأيوبية الكردية، التي أنهت الخلافة الفاطمية العربية، آلت فيما بعد إلى مماليك أتراك وشراكسة، والسبب في كل ذلك، ليس الصراع الطبقي، بمعناه الدقيق، بل دواعي السلطة الاستبدادية التي تبتعد عن أبناء قبيلتها أو عنصرها، تبتعد عن علاقات المساواة، وتتحول إلى الاعتماد على عبيد لا ينافسون على الملك، ولا عمل لهم سوى الطاعة والقتل بشجاعة وإخلاص في سبيل سيدهم... طبعاً إلى حين تصبح سلطة السيد مستمدة حصراً من هؤلاء العبيد أو المماليك وحدهم. فيقضون عليه ويحلون محله.

جـ. الدين والسياسة والفكر

١. النزعة السلفية:

قبل أن يضع طيب تيزيني نظريته في التاريخ والتراث العربي، يمرج على النظريات أو النظرات الأخرى وينقدها. يبدأ بالنزعة السلفية، فيرى أنها «لم تنشأ وتتلور في إطار الفكر الرجعي

(٣٦) بروكلمان، ص ٣٦٦.

فحسب، بل وجدت لنفسها أرضاً خصيبة وعميقة الجذور كذلك على صعيد الفكر التقدمي تاريخياً، هذا الفكر الذي عبر على نحو متميز وخاص عن مطالب التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي في العصور الوسيطة، إلى حد ما، و بدءاً من القرن التاسع عشر بحدود أوسع» (ص ٢٦). فهي - كما رأينا سابقاً - «ظهرت أولاً كواحد من الردود الفكرية الايديولوجية على الحركة (الشعوبية) في صيغتها الرجعية المناوئة بشكل عام، وبالتالي كواحد من أشكال الرد على الانهيار الحضاري العربي - الاسلامي» (ص ٢٦ ثم ص ٣٠). ولم يكن بد من هذه السلفية في تلك الظروف، فكانت «مشروعة تاريخياً، كما أنها حملت عنصراً معرفياً تقدماً» (ص ٦٣). وظهرت السلفية، ثانياً، كدعوة ايديولوجية رجعية للانكفاء إلى الأصول الدينية الأولى في صيغتها النصية المعتقدية» (ص ٣٦ ثم ص ٦٧). وقد مثل هذه الدعوة «الجبريون» و «أهل السنة والحديث». على النقيض من هؤلاء ظهر «القديرون» و «أهل الرأي». ثالثاً، ظهرت السلفية كأحد مظاهر النمو القومي العربي المعادي للتدخل الأجنبي الاقطاعي، الرأسمالي الامبريالي، بشكليه القديم والحديث (ص ٢٧ ثم ص ٧٤).

بذلك نستطيع القول امتداداً إلى طيب تيزيني، إن النزعة السلفية ضمت اتجاهين متداخلين: سلفي ديني، وسلفي قومي. الأول رجعي، والثاني تقدمي. فالسلفية القومية نشأت وتبلورت في مرحلة النهوض الحضاري العربي الوسيط، وكانت تجسيدا للصراع الاجتماعي والقومي الذي دارت رحاه بين اقطاعي ذلك المجتمع الذي كان فيه العرب في موقع القوة. أما السلفية الدينية «فقد جسدت مرحلة العقم الحضاري والتحول إلى علاقات اقطاعية منزلية بدائية مهيمنة...» (ص ٧٨ - ٧٩). والمهام التي حملتها هذه السلفية الدينية «كانت وما تزال تتبع، على نحو غير مباشر ومتوسط، من متطلبات واحتياجات

وأفاق العلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتخلفة والمناهضة للتقدم الاجتماعي والفكري عموماً» (ص ٦٨).

إن نظرة طيب تيزيني للسلفية لاتبدو لنا متماسكة. فهو لا يرى اختلافاً جوهرياً بين سلفية في العصر الأموي أو العباسي وبين سلفية معاصرة. إنه من القريب أن نتحدث عن سلفية في ذلك العصر، والاسلام مازال حديثاً، ومازال حياً في النفوس. في هذه الحالة يمكن أن نجد أنفسنا أمام «ارثوذكسية»، وهي الاتجاه المتمسك بإخلاص بالاصول الدينية. في ذلك الوقت يمكن أن نصادف اتجاهين متعارضين في موقفهما من الأصول الدينية، اتجاه «ارثوذكسي» واتجاه «كاثوليكي»... وثمة تسميات أخرى كثيرة، غالباً ما تتضمن تقييمات لهذين الاتجاهين. فيمكن أن نسمي الاتجاه الأول «دوغمائياً» (نصوصياً)، كما يمكن أن نسمي الاتجاه الثاني «تحريفياً»، والتقييم في كلا الحالتين سلبي. بالمقابل يمكن أن نطلق على الاتجاه الأول أيضاً اسم «اصولي» وعلى الثاني «تطويري»، والتقييم هنا ايجابي لكلا الاتجاهين.

نريد أن نصل من ذلك إلى أن التمسك بالأصول والاخلاص لها قد يكون رجعياً. أما السلفية فهي دائماً رجعية، إلا في حالة واحدة، وعندئذ لاتتحدث عن «السلفية» بل عن «البعث» (أو «الرونيسانس»)، الذي تبدأ به عصور النهضة. فالسلفية موقف يأخذ بالماضي كما هو رغم اختلاف الظروف وبالتالي، مهما كان «السلف» تقديمياً عظيماً، فهو في الظروف الجديدة معاكس للزمان (اناكرونيستيك)، أي رجعي. لايجوز أن نعامل «الأصوليين» القدماء معاملة «السلفيين» الحاليين، فما يبدو الآن مغرقاً في الرجعية، قد يكون في زمانه قائداً للتقدم، وما يبدو الآن تقديمياً، قد يكون رجعياً في زمانه. وقد وقع طيب تيزيني في هذا المطلب.

كان أبو ذر الفقاري وعلي بن أبي طالب والخوارج «أصوليين»، أي «سلفيين» بتعبير طليب تيزيني، بينما ابتعد الخلفاء الأمويون عن الأصول. فأبي الفريقين هو التقدمي؟ وكان مالك بن أنس من «أهل الحديث»، في حين كان أبو حنيفة من «أهل الرأي». هل يعني ذلك أن أبا حنيفة لم يكن «سلفياً»، في مفهوم المؤلف؟ يقول جرجي زيدان عن أبي حنيفة، أنه كان «لا يحب العرب ولا العربية، حتى أنه لم يكن يحسن الأعراب ولا يبالى به»^(٣٧). فكيف يوفق المؤلف بين «رجعية الشعوبية» و«تقدمية» أهل الرأي، متجسدين في شخص أبي حنيفة؟ ويتحدث جرجي زيدان عن مالك بن أنس، فيروي أنه أنكر البيعة لبني العباس، وأفتى لأهل المدينة بخلع بيعتهم للمنصور ومبايعة محمد ذي النفس الزكية. وقد غضب أبو جعفر المنصور، ودعا بمالك وجرده من ثيابه وضربه بالسياط وخلع كتفه. أما أبو حنيفة فقد استقدمه المنصور إلى بغداد وأكرمه وعزز مذهبه^(٣٨). وهنا أيضاً، كيف يمكن التوفيق بين رجعية السلفية وتقدمية مناهضة الاستبداد العباسي، متجسدين في شخص مالك بن أنس؟

هذا بالنسبة للسلفية الدينية. وبخصوص السلفية القومية نقرأ لدى الكاتب (ص ٦٤)، أن السلفية «ظهرت، كشكل من أشكال التصدي للشعوبية، كذلك على صعيد الفكر النظري والديني. إذ برزت «الزندقة» في أذهان مجموعة كبيرة من المؤرخين والمثقفين العرب مرادفة للشعوبية. والحقيقة أن هذا كان وارداً إلى حد ما». واضح أن الكاتب عاد وخلط بين السلفية الدينية والسلفية القومية. لكن هذا يبقى أمراً ثانوياً. الأهم منه أن الكاتب كان قد كتب، أن الأفكار العلمية

(٣٧) جرجي زيدان، ص ٧٩.

(٣٨) نفس المصدر

العقلانية والمادية «زندقية» تحت راية الغزالي المعادية للتقدم الفكري والاجتماعي في الشرق العربي^(٣٩). والمعروف تاريخياً، ان العديد من المثقفين التقدميين قد قتلوا في الخلافة العباسية بتهمة الزندقة. فكيف نوفق بين تقدمية النقيضين: السلفية القومية والزندقة؟

إن توماس مونتسر الذي قاد الثورة الفلاحية العظمى في ألمانيا (١٥٢٥) كان يدعو إلى العودة للأصول المسيحية الأولى. وقد عاصر مونتسر مارتين لوثر واتصل به. وقد عبر لوثر عن مصالح البورجوازية الناشئة، بينما عبر مونتسر عن مصالح الفلاحين والحرفيين، مع أن مونتسر كان أكثر تزمناً وأكثر راديكالية من لوثر. يقول كلود كاهن: «ان القلاقل الاجتماعية ضمن الشعب والعودة إلى الأصول الدينية الأولى مرتبطان، كما هو الغالب في العصور الوسطى، ارتباطاً وثيقاً. فباسم الحنبلية ثار شعب بغداد في بداية القرن العاشر، عندما انضم إلى الحركة الانقلابية للجيش وفئات أخرى»^(٤٠). وهذا يصح أيضاً على من سموا «شعوبيين»، إذ عاد هؤلاء إلى الأصول الاسلامية وطالبوا بتطبيق المثل العليا التي حملتها تلك الأصول، وطيب تيزيني يعترف بذلك (ص ٦٠). بهذا الخصوص يتساوون مع أبي ذر وعلي والخوارج وغيرهم. جميع هؤلاء كانوا بالمفهوم الذي يستعمله المؤلف «سلفيين اسلاميين». ومع ذلك فمنهم الوجوه التقدمية في الاسلام، بل لهذا السبب هم التقدميون الاسلاميون من العرب وغير العرب. «السلفية»، إذن، لم تكن «أولاً» رداً فكرياً على «الشعبوية»، بل هي أولاً ذلك الاتجاه السياسي والفكري نحو المساواة والعدالة والبساطة في الحكم الذي دعا اليه منذ أيام عثمان بن عفان أبوذر، ثم ثار من أجله منذ بدء

(٣٩) تيزيني: مشروع رؤية...، ص ٢٥٨.

(٤٠) كلود كاهن، ص ٢٦٥. وقد أعدنا ترجمة هذا الشاهد.

الحكم الأموي مرات ومرات البدو والموالي والعبيد، وتابعت الثورة من أجله في العصر العباسي الطبقات الدنيا من المجتمع الإسلامي.

على أننا يجب أن نلاحظ، أن التمسك بالأصول لا يعني مطلقاً عدم الاجتهاد. فتمسك أبي ذر بالآية القرآنية «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشربهم عذاب اليم...»^(٤١)، ورفعها شعاراً له، هو اجتهاد وتمسك بالأصول في الوقت نفسه. في الجهة المقابلة يحاول أيضاً رجال التسلط دعم سلطتهم عن طريق النصوص الدينية أو أية نصوص أخرى تقوم على أساسها الدولة، مثلاً: والله يؤتي ملكه من يشاء^(٤٢). وبصورة عامة، حيثما يكون للدولة (الطبقية) دين، تنقسم النصوص الدينية إلى مجموعتين: مجموعة يأخذ بها الظالم، ومجموعة أخرى يأخذ بها المظلوم. فليس من العيب، أن تكون جميع الحركات الاجتماعية الثورية في القرون الوسطى، وحتى الثورات البورجوازية الأولى، دينية واجتماعية. ذلك أن أيديولوجيا المجتمعات كانت وقتذاك دينية، دينية «يسارية» أو دينية «يمينية»، دين الفقراء أو دين الأغنياء، مذهب الفقراء أو مذهب الأغنياء ضمن الدين الواحد.

من الضروري جداً أخذ هذه الناحية بعين الاعتبار عند تقييم فكر أو عقيدة أي حركة سياسية أو شعبية خالتهاليم الدينية، كما أشرنا، تحتمل الاتجاهين السياسيين: الاتجاه المتمثل بالمساواة والمدالة والشورى، والاتجاه المستند إلى الطاعة والتوكل والصبر... وعلى النقيض من طيب تيزيني، لآثرى تقدمية في «سلفية قومية»، إنما في «سلفية» إنسانية تساوي بين الناس والأقوام والأمم. إن من أكبر التحريفات للدين الإسلامي هو أن يصبح «قومياً».

(٤١) سورة التوبة ٣٤.

(٤٢) سورة البقرة ٢٤٧.

٢. تصنيف التراث الفكري:

هناك أكثر من سبب لوقوع الباحث في مزالق عند تقييمه أو تصنيفه للتراث الفكري. أولها الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الذي يؤدي إلى فهم مغلوط أيضاً للفكر الذي نشأ عليها. وهذا الفهم المغلوط قد يعود إلى التحديد المسبق لمجرى التاريخ تحشر فيه جميع الاتجاهات الفكرية والحركات الشعبية، فتصبح النظرية مكونة للتاريخ، لا التاريخ مكوناً للنظرية. إنه النهج العقلي الذي لا يرى اشتراكية، فكراً أو ممارسة، إلا على أنقاض الرأسمالية، ولا يرى عداً للاقطاع إلا من قبل البورجوازية.

لقد ذكرنا آنفاً توماس مونتيسمر، وأشرنا إلى أنه مثل بدعوته الدينية الطبقات الدنيا من مجتمعه، الفلاحين والحرفيين، بينما مثل لوثر مطامح البورجوازية الصاعدة. أما رأي طيب تيزيني بهذا الصدد فيمكن أن نستخلصه من قوله: إن الإصلاح الديني الليبرالي لم يشكل في بدايات الثورة البورجوازية في القرن السادس عشر (خصوصاً على يد لوثر، في المرحلة الأولى من حياته، وكالفن، ولكن بشكل أخص على يد توماس مونتيسمر...) سوى الحد الأدنى من طموح هذه الثورات» (ص ١٣٠). هنا يبدو مونتيسمر ممثلاً بارزاً من ممثلي الحد الأدنى للبورجوازية في عصر الإصلاح الديني. ومرد هذه المغالطة، أن المؤلف لا يرى بديلاً فكرياً على الأقل - لنظام الاقطاع المستند إلى الكنيسة الكاثوليكية إلا البورجوازية. فلماذا لا يكون مونتيسمر اشتراكياً (طوباوياً مثلاً) وحتى شيوعياً دينياً؟^{١٩}

وقد يعود الفهم المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية وبالتالي للاتجاهات الفكرية إلى تصور نظام اجتماعي معين من خلال نظام اجتماعي آخر، مثلاً فهم التاريخ العربي من خلال التاريخ الأوروبي،

وبالتالي الوقوع في المطبات كالتي ذكرنا أعلاه.^(٤٣) إن المؤلف لم يجد في تاريخنا الاجتماعي الاقتصادي سوى إقطاع وإرهاصات رأسمالية تجارية مبكرة وسلطة مركزية جامعة لهذين النقيضين وممثلة للارهاصات الرأسمالية المذكورة، إلى جانب علاقات رقية ثانوية. بناء على هذا الفهم وجد المؤلف، أن ابن خلدون والمقريري والبلاذري والفارابي وابن رشد وابن طفيل وأبا بكر الرازي... ممثلون فكرياً للارهاصات الرأسمالية المبكرة وأن الطبري والمسمودي وابن مسكويه ومالك بن أنس وابن حنبل وابن تيمية... مثلوا أو خدموا العلاقات القطاعية. ثم وجد المؤلف ثورات القرامطة والزنج أمامه، فلم يستطع أن يضمها إلى أي من الفريقين، ولم يدر ماذا يصنع بها، فكان المخرج: «لم تعبّر عن سياق العصر التاريخي الرئيسي، وإنما كانت سابقة لأوانها. إذ أنها سارت حتى أمام الاتجاه الرأسمالي التجاري المبكر» (ص ٦٠).

فهو يرفض تسمية هذه الثورات «اشتراكية طوباوية»، يقول: «روجيه غارودي يفالي في اتجاهه القائم على معالاة العرب المسلمين ودغدغة عواطفهم، حين يصف حركة القرامطة بالاشتراكية الطوباوية، غير مدرك أن هذه الاشتراكية نشأت بصيغتها الدقيقة في إطار عملية الانتقال من المجتمع القطاعي إلى الرأسمالي، وأن المجتمع العربي الوسيط، وإن احتوى إرهاصات تجارية رأسمالية مبكرة، فإنه لم يتح لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية أن تتشأ» (ص ٣٥٥).

هل ينتظر منا طيب تيزيني أن نفتتح بذاك المخرج وبهذا التعليل؟ أليست الأحداث هي التي تحدد في النهاية سياق العصر التاريخي؟

(٤٣) وكان الكاتب، كما عرضنا في البداية، قد وقع في ورطة مشابهة في محاولته لفهم الاسلام ودور العوام والعبيد المكين فيه، من زاوية اجتماعية اقتصادية.

أليس وقوع الشيء في زمن معين برهاناً كافياً على أنه قد وقع في أوانه؟ أم أننا نريد أن نرغم الأحداث على أن تتبع الخط الذي كونه في ذهننا، ونرفض كل ما يمارضه على أنه خارج التاريخ أو سابق له؟ وإذا نحن فعلنا ذلك بالقرامطة والزنج، فكيف نمامل الثورة البابكية وثورة الزط وثورات وانتفاضات الشيعة والخوارج المستمرة؟ وما تصنيفنا لأفكار مزدك وأبي ذر والخرمية وابن الراوندي، هل هي إقطاعية أم بورجوازية، أم أنها سابقة لأوانها؟ إن التاريخ معطيات نستطيع أن نشرحها أو نفسرها ونربطها ببعضها، لكننا لا يمكن أن نهملها لأنها ظهرت بالاتجاه المناقض لخط تفكيرنا. إن العلة هي الناظر، لا في المنظور.

في التاريخ العربي الإسلامي كان هناك دائماً اتجاهان رئيسيان: اتجاه استبدادي يعبر عن السلطة المستبدة، واتجاه شعبي يعبر عن مصالح ومطامح الشعب من بدو وموالي وعبيد وفلاحين وحرفيين. ولهذا الاتجاه الشعبي أشكال عديدة، منها المثالي والمادي، المتدين والملحد، منها المساواتي أو الشيوعي ومنها الاستبدادي العادل... إن هذه الاتجاهات الشعبية تحمل أفكاراً كثيرة ومتنوعة، كانت تقدمية في زمانها، وقسم منها ما زال تقديمياً في عصرنا. هذه الاتجاهات بما فيها من غيبيات وخزعيلات وأوهام كانت تقدمية في عصرها، لأنها بالتجديد عبرت عن مصالح ومطامح الطبقات الدنيا وقتذاك، بينما لم يبق في الوقت الحاضر من تقدمية تلك الاتجاهات إلا القليل.

لنترك الآن «الادولوجيا» ونتوجه قليلاً إلى الفلسفة والعلم، كي نناقش تصنيفات طيب تيزيني في كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، الذي يقول عنه الكاتب: «وقد هدفت من كتابي هذا أن أحل تطور قضية العالم المادي. الوجود المادي بأشكاله الأساسية لدى الفلاسفة العرب المسلمين آنذاك، وذلك بالملاقة مع

طرح المؤثرات اليونانية الفلسفية التي انعكست كثيراً أو قليلاً وبهذا الشكل أو ذاك في فكر أولئك الفلاسفة (ص ٤٠٨). في هذا الكتاب يعتبر المعتزلة هراطقة ماديّين وعقلانيّين (انظر ص ١٢٩). غير أن المساهمات الفكرية للمعتزلة تدخل ضمن نطاق «علم الكلام» الذي عرفه ابن خلدون: «هو علم يتضمن الحجاج عن المقائيد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^(٤٤). وإذا علمنا أن «المادية» تقول - استناداً إلى أنغلز - بأولوية المادة على الروح، نستنتج عندئذ أن المعتزلة ليسوا ماديّين، إنما «عقلانيون» فحسب. وهناك بين المعتزلة من قادته العقلانية إلى «الزندقة» أو الالحاد، فسرعان ما تبرز منه جماعة المعتزلة ونبذوه.^(٤٥)

ويقول تيزيني عن الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، أنهم فلاسفة ماديّون هرطقيّون وعقلانيّون، ويضيف عن ابن رشد أنه جدلي (ص ٢٨٣، ٣١٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٤٩، ٣٥٥، ٣٦١، ٣٧٢، ٣٨٨). أما الكندي فقد «أخذ أرسطو وعرفه ممزوجاً بعلامح أفلاطونية حديثة ومن خلال مواقع اسلامية لاهوتية» (ص ٢٦٤). وبالتالي، إذا كان أرسطو وأفلاطون ماديّين، فيكون عندئذ الكندي أيضاً ماديّاً. وأما الفارابي فقد تجاوز الثنائية بين الاله والعالم، وتجاوز مصادرة الخلق من عدم، عن طريقة مقولة «الفيض» الالهي لأفلاطون. كذلك ساهم ابن سينا في عملية تجاوز الثنائية «مادة - صورة» الأفلاطونية و «إله - عالم» (ص ٣٠٢)، وكان ابن طفيل امتداداً طبيعياً

(٤٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(٤٥) انظر زاهية قدوره: الشعبية وأثرها الاجتماعي والسياسي في الحياة الاسلامية في

العصر العباسي الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢.

لفكر ابن سينا المادي الهرطقي (ص ٢٣٠). أخيراً كان ابن رشد قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط حيث تلاشت الثنائية بين العالم والاله (ص ٣٥٥).

ومن أسباب وقوع الباحث في تقييمات خاطئة للتراث الفكري هو الانطلاق، لا من الظروف التي ظهر فيها التراث، بل من الحاضر الذي يعيشه الباحث، وبالتالي تطبيق معايير حديثة على هذا التراث. يقول تيزيني: «وهي رأينا أن حركة القرامطة (في أواخر القرن التاسع) التي مثلت رد فعل عميق وعنيف على الاضطهاد الطبقي الاقطاعي، حملت بذوراً لمثل تلك الاشتراكية الطوباوية، ممترجة بأشكال متعددة من التطورات الغيبية المتعددة. وهذه البذور ظلت كذلك، دون أن تتحول إلى ثمار، كما حدث في أوروبا القرن السادس عشر» (ص ٢٥٥ حاشية). يفهم من هذا القول أن التطورات الغيبية الدينية هي التي دفعت الكاتب لأن يبعد عن حركة القرامطة الصفة «الاشتراكية الطوباوية»، مع أن تعبير «الطوباوية» ماكان ليلصق بالحركة لولا الصفة غير العلمية الناجمة عن التصورات المذكورة، وإلا لقلنا «اشتراكية علمية». ولا حاجة لأن نكرر أن دينية الايديولوجية ليست كافية للحكم عليها أو لها، وخاصة في ذلك العصر. أما معيارا المادية والجدلية، فهما معياران ماركسيان، حديثان نسبياً. وكما أن المسلمين لا يستطيعون لمن طرفة بن العبد، لأنه لم يكن مسلماً، كذلك لايجوز للماركسي أن يناقش الفارابي بالمادية الجدلية، فكيف يناقش بها القرامطة أو الخوارج أو الزنج. وهناك معيار القومية، لكنه حديث أيضاً ولايصح استعماله في القرون الوسطى.

على أننا نلاحظ أن الكاتب يفضل عن أن القرامطة قد أقاموا مجتمعهم لزمن يزيد على القرن، كما سبق القول. لقد تحولت بذورهم الاشتراكية إلى ثمار، إذن. ومن هنا نقول، إن عدم الاطلاع أو تجاهل بعض التاريخ هو سبب آخر لتصنيف التراث تصنيفات خاطئة.

يضاف إلى ذلك، ان الباحث، عندما يتطرق في تقييمه للحركات السياسية والشعبية من فكرها أو عقيدتها، غاضاً النظر عن أهدافها السياسية والطبقية، فإنه قد يقع بسهولة في أحكام خاطئة وخطيرة. هذا يعني ضرورة التفريق بين الحركة الجماهيرية والحركة العلمية، بين الجماهير الثائرة والفرد المفكر عند النقد والتقييم، يعني ضرورة التفريق بين «الاديولوجيا» بالمعنى الماركسياني (نسبة إلى شخص ماركس) والعلم. اننا لانحكم على ابن خلدون بالرجعية رغم ممارساته السياسية الارتزاقية ورغم تدينه وتأثره بمذهب الغزالي^(٤٦)، بل نحتمي به مفكراً تقديمياً أوجد علم التاريخ. بالمقابل لانقول برجعية «الخرمية» (التي ينتسب إليها بابك، قائد الثورة المعروفة باسمه) بسبب معتقداتها الخيالية، بالعكس نؤكد تقدميتها استناداً إلى برنامجها وفعلها السياسي.

يصنف الغزالي رغم كل تعصبه، سقراط وأرسطو وشيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي بأنهم «الهيون»، أي يقولون بـ «مدبر أول» للعالم. ومع ذلك فإن «مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منهم، وتبديعهم في سبعة عشر... أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم: ١- ان الأجساد لاتحشر... ٢- ومن ذلك قولهم: (ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات)... ٣- ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل»^(٤٧). إن قدم العالم وأزليته يعتبر من الفلسفة المادية. كذلك «وحدة الوجود»، التي

(٤٦) هارن ايف لاكمست؛ العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت

١٩٧٤.

(٤٧) الغزالي، المنقذ من الضلال، لدى تيزيني، مشروع رؤية...، ص ٣٣٢.

قال بها الى هذا الحد أو ذاك الفلاسفة الاسلاميون المذكورون، تعتبر من الفلسفة المادية. لكن هاتين المقولتين الهرطقيتين العقلانيتين لا يكونان لوحدهما فلسفة مادية. حتى ابن رشد الذي يعتبر أكثرهم تطوراً في هذا المجال، ينقل طيب تيزيني عنه: «والله يتحول على هذا الطريق إلى (قوة) أو (عقل) العالم الساري في هذا العالم المسك به، وعلى هذا يصح القول (أن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه)»^(٤٨). إن طيب تيزيني يجعل من الجزء كلاً، فيحكم من مقولة «وحدة الوجود» على قائلها بالمادية، حتى ولو كانت وحدة «روحانية» للوجود. فيقول: «إن الصوفية الاسلامية شكل خجول من أشكال الفكر المادي الهرطقي» (ص ٤١٠). وهذا رأي فيه من الشطط الكثير.

أخيراً، من أسباب وقوع الباحث في أحكام خاطئة حول التراث «أدجلة التاريخ»، أي النظر إليه بعين الايديولوجي، لابعين العالم. والعين الايديولوجية تضفي على مآثره دائماً صبغتها. فتري مثلاً في تناحر المصيبات صراعاً قومياً، وفي الزندقة «شعبية»، وفي الوقت الذي يصور فيه تيزيني الفلاسفة الاسلاميين مجرد امتداد لارسطو، تراه يقتل من شأن ارسطو لرفع قدر الفارابي وابن سينا وابن رشد^(٤٩). ثم تراه يعتبر كلاً من الفكر البورجوازي التقدمي والاشتراكية العلمية الوريث الشرعي للتراث الفكري العربي (ص ٣٥١، ٣٥٨) «من التراث إلى الثورة». إن من المشروع للفرد أن يفخر بما أنجزه أجداده، لكن هذا لايجوز أن يدفعنا إلى الادعاء بما ليعس لنا.

(٤٨) ابن رشد، نهضة الهافت، لدى تيزيني، مشروع رؤية...، ص ٢٨١.

(٤٩) انظر توفيق سلوم: التاريخية في دراسة التراث الفلسفي - ٢. مناقشة لأعمال حسين

مرودة وطيب تيزيني، في: الطريق، العدد ٤، آب ١٩٧٩، ص ٢٠٠.

د- التراث والحاضر

١- تأثير الغرب:

قلنا، إنه في المجتمع العربي الوسيط لم يكن هناك إقطاع، بل استبداد شرقي سياسياً ونمط انتاج آسيوي اقتصادياً. كانت هناك رأسمالية تجارية ربوية موزعة بين الدولة والأفراد. وهذه الرأسمالية وجدت أيضاً لدى الفينيقين (الكنعانيين) وفي المدن الساحلية الإيطالية... وغيرها. وكانت هناك أيضاً حرفة متطورة، قسم منها للدولة وقسم تشرف عليه الدولة. وإذا كان ثمة احتمال تاريخي للوصول إلى المرحلة الرأسمالية، فعن طريق الدولة التي كانت تهيمن على كل شيء والتي ارتبط بها كل تطور. لكن جليد الاستبداد الشرقي ونمط الانتاج الآسيوي لم يخرقه، لا القرامطة ولا محمد علي باشا، بل أوروبا الرأسمالية هي التي خرقتة.

عندما جاءت القوى الرأسمالية الاستعمارية لم تجد أمامها «حركة تحولات بورجوازية عربية أولى» (كما يظن تيزيني، ص ٢٩٢ من التراث إلى الثورة)، ولم تتم، «تواطؤ عميق الجذور بينها وبين فلول الاقطاعيين والبورجوازيين في المدينة والريف العربي» (ص ٢٩٣)، إنما منها وبتأثيرها نشأ لأول مرة النظام الاقطاعي في الامبراطورية العثمانية التي كنا نتبع لها. وهكذا أصبحت الملكية الخاصة للأرض، المفتتحة من قبل الاقطاعيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أرضية يمكن أن يقوم عليها تطور رأسمالي خاص في بلادنا. فالرأسمالية الأوروبية الفازية أخذت بيدنا لتتطور رأسمالياً. غير أن التطور الرأسمالي يعني أيضاً فتح الحدود والتبادل الحر... وان «ياكل القوى الضعيف»، فأكلونا!

إن هذا الذي يسميه الكاتب تواطؤاً تاريخياً بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية (ص ٨٤)، كان في الحقيقة خلقاً للاقطاع المحلي من قبل الامبريالية. بذلك تحولت الأرض من ملكية أميرية أو مشاعية إلى ملكية فردية. وهذا الاقطاع العربي لم يكن مشابهاً للاقطاع الأوروبي إلا من حيث الملكية الخاصة للأرض، وبالتالي لم يكن بالأصل مناقضاً للتطور الرأسمالي. ونحن نعلم أن الملكية الخاصة للأرض لم تكن في أوروبا موضوعاً للخلاف والتناحر بين البورجوازية والاقطاع، إنما تحرير الأفتان وتحرير التجارة والاستثمار وفتح الحدود... وغيرها، أما الملكية الخاصة فكانت مقدسة في نظر البورجوازية. على هذا الأساس يمكن الزعم أن البورجوازية العربية انبثقت في صلب الاقطاع، ولكن لا يصح القول أن هذه العملية تمت «قبل نشوء الامبريالية» (ص ٨٤). في مكان آخر نقرأ لدى الكاتب، أن توقيت انبثاق وانطلاق نهضة البورجوازية العربية الوليدة كان بالخط العام متطابقاً مع توقيت انبثاق وانطلاق ظاهرة الامبريالية (ص ٨٠، كذلك ٨٣ و ٨٤ و ٢٩٣). فهل كان هذا التوافق مصادفة أم جاء نتيجة ارتباط (أي علاقة سببية)؟ لكن في مكان ثالث يطرح الكاتب رأياً مغايراً مرة أخرى: «لقد نشأت البورجوازية العربية في كنف التدخل الاستعماري الرأسمالي في الوطن العربي هجينة...» (ص ١٢٣).

إن المقالطات التي يقع فيها الكاتب بصدد العلاقة بين الطبقات الاجتماعية العربية الحديثة والرأسمالية أو الامبريالية الغربية ناجمة عن فهمه المغلوط للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية العربية منذ القرن السابع حتى الآن. فهو، كما رأينا، لا يفرق بين نمط الانتاج الآسيوي والاقطاع، كذلك لا يفرق بين الاقطاع الأوروبي والاقطاع العربي الحديث الذي ليس أكثر من «رأسمالية ريع»، ولذلك يصعب عليه تحديد العلاقة بين الامبريالية والاقطاع المحلي، فيقول تارة بـ

«التواطؤ» وتارة أخرى بـ «التصادم». ثم يحل هذا التناقض على الشكل التالي المتسم بالضعف وعدم القدرة على الاقتناع:

إن الاستعمار الغربي الحديث «لم يعمل على إنهاء الاقطاع في الوطن العربي إنهاء عميقاً وشاملاً حين اصطدم به مثلاً في شخص الامبراطورية العثمانية، وإنما استبقى منه احدى خصائصه الرئيسية، وهي نزوعه إلى إيجاد تكتلات وكيانات اقتصادية هزيلة متبلدة ترفض التقدم الاجتماعي وتتاور على التوحيد القومي والوطني. بهذا المعنى نجد الاستعمار لم يسهم في القضاء على الاقطاع عموماً، بل على أحد مظاهره، على الامبراطورية العثمانية، التي شكلت في حينه كياناً مركزياً مثل، بشكل أو بآخر، عقبة أمام التدخل الاستعماري الرأسمالي بشؤون الشعوب المكونة لتلك الامبراطورية. وبدقة أكثر نقول، الاستعمار ذاك ساهم في الخط الأول في القضاء على الاطار السيامي للبيان الاقطاعي العثماني، ملحاً في نفس الوقت ونفس الحزم على الابقاء على العلاقات الاقطاعية الطبقية الاقتصادية في الوطن العربي، ولكن في اطرار سياسية مبعثرة، في العراق وسورية والسعودية الخ... هاهنا يصبح سهلاً أن ندرك هوية الطرف الثاني من ذلك التواطؤ التاريخي، الذي هو الاقطاع. إن الاستعمار لم يتواطأ مع الاقطاع العثماني المركزي، وإنما مع الاقطاع المبعثر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً في الوطن العربي» (ص ٢٩٤).

لم يكن تطور الرأسمالية العربية، إذن، طبيعياً. هي - بتعبير آخر - لم تثبت من هذه الأرض. لقد زرعت في أرضنا من الغرباء فنمت وسيطرت الآن. ومن الطبيعي في حالة كهذه أن يكون الفكر البورجوازي العربي بمعنى ما مستورداً. بالمقابل لا نستطيع الادعاء بأن الفكر البروليتاري أصيل، بل هو الآخر، بالمعنى نفسه، مستورد. وقد وصل إلينا قبل أن توجد طبقة البروليتاريا. إن الفكر البورجوازي

والفكر البروليتاري، كلاهما فكر أوروبي... ليس بمعنى أنه ملكية خاصة لأوروبا، بل بمعنى أنه نشأ فيها، حيث كان مستوى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج قد وصل إلى درجة ملائمة لهذا النشوء والنمو الذي قام أيضاً على تراكمات معرفية بشرية منذ آلاف السنين. ومن هذه التراكمات لابد أن نذكر الفكر الاسلامي العربي. إن «الاستيراد» أو «الانتاج» الفكري ليسا مقياسين للمشروعية أو للصلاحيية أو لعدم المشروعية والصلاحيية. المقياس هو الاستجابة للواقع.

لهذا السبب نرى أن المؤلف لم يكن منصفاً، عندما نعت بعض المدارس والمذاهب الفكرية و الفلسفية البورجوازية بأنها «ايدولوجيا استعمارية واحدة» (ص ٢٢٦) وأنها «فلسفات استعمارية» (ص ٢١٤)، ذلك أنها وضعت أصلاً للمجتمعات الرأسمالية البورجوازية المتقدمة في مراحل معينة من تطورها، وليس خصيصاً لبلادنا. وأغلبها لم يكن واضموها يفكرون بنا أو ببلادنا، عندما خرجوا بها. ويذكر المؤلف من أشكال هذه الايدولوجيا الاستعمارية الواحدة أو الغازية: الذرائعية والوجودية والوضعية (ص ١٨٦، ٢١٤، ٢٢٦)، وفلسفات ونظريات نيتشه وشوبنهاور وشبنجلر ومالتوس وكيركفارد وهابيدجر (ص ١٢٦). وهو يخطئ عندما ينعى «الوجودية» بأنها بورجوازية وفرنسية. فهي في الحقيقة بدأت من كيركفارد الاسكندنافي، وأكبر فلاسفتها هيدجر الألماني، ثم انها بورجوازية صغيرة في صيفتها الفرنسية.

نصل مما سبق إلى الرأي، بأنه لم يكن هناك شيء من التآمر الثقافي، كل ما في الأمر أن بورجوازية تابعة تتعلم من بورجوازية قائمة. فيبورجوازييتنا تستورد السلع والأفكار، علينا أن نوجه هجومنا إلى هذه البورجوازية المستوردة. وفي هذه الحالة، علينا أن ننتج البدائل. وماهي البدائل التي تنتجها البورجوازية؟ لاشك أنها ستكون بورجوازية مثلها، فكل يخلق الأشياء على شاكلته!

إن طيب تيزيني يتحدث عن الفلسفات الاستعمارية، المذكورة أعلاه، التي أدخلها الاستعمار وكذلك المثقفون البورجوازيون إلى الوطن العربي (ص ٣١٤)، كما يتطرق إلى الغزو الثقافي الاستعماري الذي أريد له أن يضفي على الوضع الاجتماعي الهجين طابع المشروعية وطابع الوضع الفطري الأبدي (ص ٣١٠)، ويتحدث أيضاً عن الطبقة البورجوازية العربية التي لم تستطع أن تكون أيديولوجية بورجوازية خصوصية مستقلة (ص ٣٤٨) ... من ناحية أخرى يرفض الكاتب الموضوعة القائلة بأن «الاشتراكية العلمية» المنتشرة في الوطن العربي إلى هذه الدرجة أو تلك «مستوردة من الخارج» (ص ٢٠٤)، وكذلك (ص ٣٣٨، و ٣٦٠). وفي مكان آخر ينتقد ممثلي «نزعة المعاصرة» في أنهم «لم يكتشفوا المنهجية المادية التاريخية الجدلية، وفي إطار ذلك الجدلية التاريخية التراثية، ضمن مجموعة الأفكار الأوروبية الوافدة والمعتبرة كذلك بأشكال جنينية في الفكر العربي الوسيط، إلا بحدود ضئيلة، وأكثر الأحيان بشكل ملموس وسطحي ومزيف...» (ص ١٢٥، انظر أيضاً ص ٢٢٠). ثم في مكان ثالث يعتبر الفكر الاشتراكي العلمي بأساسه الفلسفي الامتداد النوعي الحقيقي للعناصر التقدمية والمحرضة على التفكير التقدمي في التراث العربي، وإن الاشتراكية العلمية هي الوريث الشرعي لتلك العناصر (ص ٣٥١، ٣٥٨). ثم يتساءل الكاتب: «وإذا كان الأمر كذلك، فهل النظرية الماركسية هي (المستوردة) لنا و (الدخيلة) على تراثنا، أم أن تراثنا بمناصره تلك هو (المورد) لها و (الدخيل) عليها؟» (ص ٣٧١، ٣٧٢).

بعد هذا يستغرب القارئ مهاجمة تيزيني لروجيه غارودي، عندما يؤكد الأخير بأن للمسلمين طريقهم «الاسلامي الخاص» في الوصول إلى الاشتراكية، وأنه «ليس مطلوباً من الشعب عندما يختار الاشتراكية أن يمتنع قيمياً أجنبية، بل يختار ما يشاء في مسار تاريخه الخاص»

(ص ٢٥٢ لدى تيزيني). إن المرء ينتظر من تيزيني الاتفاق مع غارودي في هذه المسألة، طالما أن تيزيني يعتبر الاشتراكية العلمية قد نبعت من تراثا. غير أن لتيزيني رأياً آخر فهو يتساءل رداً على غارودي: «ماهي الاشتراكية التي يمكن الشعب العربي بقتاته المسلمة أن يختارها دون أن يمتنق (قيماً أجنبية)؟ بكلمة أخرى، هل تتاح لهذا الشعب أن يحقق (اشتراكية اسلامية) خاصة تتبع من (مسار تاريخه الخاص)؟ (ص ٢٥٣). ويؤكد، أن هنالك «تفاعل حضاري عالمي يدخل بصيغة أو بأخرى في تركيب حضارة هذا الشعب أو ذلك، وبالتالي في تركيب هذه (المرحلة القومية المعاصرة) أو تلك، تبعاً لقانون (العلاقة بين الداخل والخارج)»... (ص ٢٥٣، ٢٥٤). ثم يتساءل مرة أخرى: «وإذا تبين أننا مدعوون إلى استيعاب ذلك الفكر عبر الموجبات والمقتضيات والأفاق الثورية لـ (مرحلتنا القومية المعاصرة)، فهل ينبغي علينا رفضه إذا تذكرنا، فجأة، بأنه ذو مصدر (اجنبي)؟ لا ثم هل يجعلنا القرامطة في حركتهم الثورية وابن رشد في منظومته العقلانية الهرطقية وابن خلدون في ملامساته العميقة لمبادئ المادية التاريخية، هل يجعلنا هؤلاء جميعاً نرى أن امتدادهم النوعي التراثي يقف عند أخلافهم من بني جنسهم، العرب المسلمين؟» (ص ٢٥٥، ٢٥٦).

هل يفهم من هذا الجواب أن الاشتراكية العلمية حقاً مستوردة؟ إن طيب تيزيني يتهرب هنا من الجواب الصريح، ويكتفي بالقول أن الاشتراكية كنظام وكظرية تمثل بالنسبة إلى المرحلة القومية المعاصرة أعرق متطلباتها الذاتية، وأن هذه الاشتراكية نظاماً ونظرية، قدمت برهاناً عملياً قاطعاً على جدارتها في حل إشكالات التقدم والتخلف... (ص ٢٥٦). بغض النظر عن أن هذه الأقوال تحتاج إلى برهان، فهي لاتعتبر رداً على رأي غارودي. في مكان آخر نسمعه يقول: «... إن الجماهير العربية الكادحة وجدت، في مرحلة النهوض البورجوازي

العربي المهجين، في وضع لا يتيح لها القدرة على تمثيل الأفكار والنظريات التي حملتها إلى الوطن العربي رياح الغرب باتجاهاته الإصلاحية الرأسمالية الاستعمارية، والاشتراكية الخيالية، والاشتراكية العلمية» (ص ٢٢٠). هكذا تبين لنا أن طيب تيزيني يناقض نفسه، فتارة يقول بأن الاشتراكية العلمية غير مستوردة، وتارة أخرى يقول العكس. وفي تارة ثالثة يرى أن الاشتراكية العلمية بشكلها التأملي أتاحت لموضوعة «النظرية الدخيلة أو المستوردة» أن تفرض نفسها على قطاعات كبيرة في هذا الوطن، منها، بل ربما في مقدمتها، قطاع واسع من الجماهير الكادحة نفسها (ص ٢٢٨ انظر أيضاً ص ٢٦٥). «والتأملية» من الاشتراكية العلمية يقصد بها الكاتب الاتجاه الشيوعي الرسمي في الوطن العربي.

٢. الجماهير والتراث :

يجد طيب تيزيني في رؤية مثقفي وسياسيي الجماهير الكادحة للتراث العربي الاسلامي وجهين: في وجهها الأول «تحمل عناصر التحريض على التصدي لذلك التراث وقضاياه النظرية بأفق مسيس عملي، أفق الكفاح من أجل بناء علاقات اشتراكية في الوطن العربي، تلك العملية التي تشترط جعل الجماهير الكادحة في مركز الثقل للنشاط السياسي العام...» (ص ٢٤٠). أما الوجه الآخر، وهو الذي يتبناه غارودي، «فيجسد نكوصاً علمياً معرفياً وإيديولوجياً طبقياً إلى الوراء. فالدعوة إلى رؤية ذلك (التراث) من حيث هو حلال فعلي لمشكلاتنا المعاصرة، من حيث هو مرجع تختزن فيه الحلول والاجابات... هي صيغة (يسارية) مقلوبة من صيغ (السلفية الدينية

الوثوقية)» (ص ٣٤٠). وهذا الاتجاه يعتبره الكاتب سلاحاً ذا حدين: «فهو من طرف يهدف إلى إقناع الجماهير العربية الكادحة بأفكار الاشتراكية والتقدم وبضرورة العمل على الكفاح من أجل مجتمع اشتراكي في وطن عربي موحد قومياً...» (ص ٣٤١). «ولكن حده الآخر يمكن أن يؤدي إلى نتائج غير مباشرة ومناقضة للأهداف التي وضعت له. ومن هذه النتائج الاعتقاد بأن الجماهير العربية الكادحة لم تعد بحاجة إلى الاشتراكية العلمية المطبوعة اشتراكياً علمياً لخصوصيات مشكلاتها، وذلك لأن تاريخها وتراثها جديران بأن يمداهما بما تحتاجه من إجابات نظرية سياسية واقتصادية وفلسفية واجتماعية وقومية الخ... هاهنا تعبأ تلك الجماهير، مرة أخرى، ضد الاشتراكية والتقدم والوحدة القومية انطلاقاً من موضوعة (الأفكار المستوردة)، لتجر إلى مصب الإصلاحات الاجتماعية واللاتاريخية واللاتراثية، وربما كذلك إلى تيار الشوفينية القومية أو التعصب الديني» (ص ٣٤١).

إن المرء ليستغرب كيف يمكن أن يؤدي اختيار شعب لطريق اشتراكي انطلاقاً من مسار تاريخه الخاص إلى الشوفينية أو التعصب الديني، فالاشتراكية لا تتفق مع الشوفينية ولا مع التعصب الديني؛ أما اشتراكية وبالتالي لاشوفينية ولاتعصب ديني، وأما شوفينية وتعصب ديني وبالتالي لاشتراكية. وتبزيني نفسه كان قد انتقد الاتجاه التأملي في الاشتراكية العلمية، لأن أصحابه خضعوا «لظاهرة الانفصال عن الواقع الحي، معتقدين أن الحكمة والعلم ينبعان من الكتب ليصبا في الكتب، بعيداً عن مجرى الحياة الدافق» (ص ٣٣٨).

إلا أن الخلاف مع تبزيني أوسع وأعمق من ذلك بغضوص النظر إلى الجماهير والتراث. على الصفحة ٣٢١ نقرأ: «ان الجماهير العربية الكادحة التي خيبت آمالها بشكل عميق وشامل في مرحلة نشوء النهضة العربية البورجوازية... تجد نفسها أمام الفكر الاشتراكي

الجديد، الذي طرح لأول مرة بصيغة علمية وقابلة للحل قضية تحرير الجماهير المضطهدة في العصر الحديث، فتحس أنها أصبحت حائزة على الاداة الفكرية لتحريرها وتقدمها» (انظر كذلك ص ٣٢٤، ٣٢٥). وعلى النقيض من ذلك نقرأ في مكان آخر: «بل يمكننا القول بأن تلك الجماهير كانت غائصة حتى العظم في الايديولوجيا الاقطاعية في أحط أشكالها وأكثرها تغلفاً ومناوأة للتقدم» (ص ٣٢٠). «... إن الجماهير الكادحة... غارقة حتى أذنيها في الايديولوجيا الاقطاعية، التبريرية الجبرية الغيبية، بحيث أن المفكرين التقدميين والفرق السياسية والدينية التقدمية أظهرت بأنها دخيلة على التاريخ الاسلامي (في العصر الوسيط) والاسلامي والعربي (في العصر الحديث)، ويأنها بالتالي عدوة تلك الجماهير (المؤمنة) ، و (العربية الاسلامية المؤمنة الأصلية)» (ص ٣٣٢). «هاهنا... نجد أمامنا شاهداً حياً على أن الجانب السلبي المنافع للتقدم الاجتماعي والعلمي من تراشا، قد أصبح جزءاً عضوياً من البنية الايديولوجية للجماهير الكادحة طوال رحلة تاريخية مديدة، تمتد على الأقل من القرن العاشر» (ص ٣٣٥).

إذا كانت الجماهير العربية الكادحة هكذا غارقة حتى أذنيها في الايديولوجيا الاقطاعية، فكيف يقول الكاتب أن النزعة التأملية (ويقصد بها الشيوعية) «انتشرت على نطاق واسع في نطاق الجماهير الكادحة ومثقفوها» (ص ٣١٢)، وكيف يمكن الادعاء أن المثقفين العرب المتبنين للاشتراكية العلمية هم «مثقفو الجماهير الكادحة» (ص ٣٣٥، ٣٤١)، وأن القوى والاحزاب الاشتراكية العلمية «ممثلة للجماهير الكادحة» (ص ٣٣٨)؟ هذا في الوقت الذي يؤكد فيه الكاتب على وجود قطيعة بين المثقفين والسياسيين الاشتراكيين العلميين من جانب والجماهير من الجانب الآخر (ص ٣٣٩)، وأن هناك غربة وقطيعة بين

النظرية الاشتراكية العلمية والجماهير العربية الكادحة المؤمنة (ص ٣٥٨)، وتناقضاً بين الجماهير والأحزاب التقدمية تحول أحياناً إلى صراع (ص ٣٣١، ٣٣٢).

إذا كان الكاتب يقصد أن الجماهير ليست ماركسية، فهذا صحيح. وهل من الضروري أن يكون جميع الناس ماركسيين؟ فإذا كانت الماركسية أداة علمية (٥)، فهل جميع الناس علماء أو مثقفون؟ أما إذا كان يقصد، أن الجماهير العربية الكادحة ضد التقدم أو الاشتراكية، فهذا خطأ كبير، فيه الكثير من التجني على الجماهير وعلى الحقيقة. إن التاريخ العربي الاسلامي مليء بالثورات والانتفاضات والتحركات الشعبية ضد الاستبداد والاستغلال والعدوان الخارجي. وفي العصر الحديث برهنت هذه الجماهير مراراً وتكراراً على أنها في مقدمة العاملين للتقدم والمناهضين للرجعية، عملياً وليس نظرياً أو فكرياً. إن الجماهير العربية، حتى الآن، لاتدرس فكر القوى السياسية وبرامجها ولاتناقش المثقفين لكي تقيمهم، بل تنظر عمل هذه القوى وسلوك هؤلاء المثقفين. اما انها مؤمنة، فهذا صحيح، وما الضرر في ذلك؟ هل يريد المثقفون «الاشتراكيون العلميون» أن يتدخلوا حتى بين الانسان وربه؟ إن طيب تيزيني يعامل الجماهير معاملة الفيلسوف، فلا يرى إمكانية في المزوجة بين «الايمان» و «العلم»، لذلك تراه يقترح من أجل ضم الجماهير المؤمنة إلى الثورة تبنيها مع أهداف العمل السياسي والاجتماعي الراهن، وذلك عن طريق: «١. الانطلاق من تأويل ذلك الايمان على نحو يبرر، ولانقول، يعقلن، العمل من أجل تلك الأهداف بأهدافها العملية أولاً والنظرية ثانياً... ٢. التركيز على تكوين اتجاه شامل يعمل على إقناع المؤمنين بأن الاعتقاد الديني ليس من

(٥) أو «دليل عمل حي»، كما يقول الكاتب (٣٥٨).

شأنه بالضرورة أن يتجسد في السلوك السياسي الاجتماعي الذي يقوم به، بحيث ينحصر هذا الاعتقاد في نطاق العلاقة المجردة بين «الفرد» و«الله...» (ص ١١٢، ١١٤).

إن الكاتب يستند إلى إيمان الجماهير مع مافيه من «تبريرية وجبرية وغيبية»، ليصل إلى أن الجماهير غارقة حتى الأذنين في الايديولوجيا الاقطاعية. وهذا استنتاج تعسفي، يغطي نصف الحقيقة. فانسان هذه الجماهير المؤمن بالله والملائكة والجن، هو نفسه فرض الوحدة السورية المصرية وحمل القرارات الاشتراكية الناصرية وحرر الجزائر من الاستعمار الفرنسي، وهو الذي ثار على الطغيان السعودي في بداية هذا القرن الهجري، ومازال يقاتل في سبيل تحرير فلسطين من الصهيونية والامبريالية الاميركية. فهل هذه الأفعال تملئها ايديولوجيا الاقطاع المتواطئ مع الاستعمار؟ أما مطلب «تبيي» الايمان» فهو تحويل للمطلب التقدمي في فصل الدين عن الدولة. إن مبدأ فصل الدين عن الدولة يعني إبعادها عنه، عدم تدخل الدولة في أمور الدين. فهو فصل مؤسساتي، ولا يعني فصم الانسان عن نفسه، بحيث يؤمن في البيت أو الجامع، ويترك إيمانه هناك عندما يخرج إلى العمل السياسي. ونحن نرى أن على المثقف أن يفكر كيف يساهم في دعم الثورة ضمن الجماهير، لأن يفكر في كيفية ضم الجماهير إلى الثورة، إذ ليس هناك ثورة دون جماهير، وهذه «الثورة» التي تحتاج إلى انضمام الجماهير إليها هي ثورة المثقفين، ثورة بين أربعة جدران وعلى صفحات الكتب.

إن النظرة النخبوية للكاتب تقصع عن نفسها في «مشروع رؤية...» أيضاً، حيث يقول: «ونحن حين نلاحظ أن ابن رشد، ومن قبله آخرون مثل ابن طفيل، قد جعل من «الجماهير» أقل قدراً وقيمة، من (الفلاسفة) أو المفكرين بشكل عام، فإنه من الضروري التأكيد على أن

ذلك قد تم بغاية الدفاع عن الفلسفة والفكر العقلاني عموماً، وبغاية تجريد الذهنية الاقطاعية الغيبية تلك من ادعائها بأنها القيمة على الفلسفة والعقل. وبمعنى آخر، إن الفلاسفة الاسلاميين العقلانيين والماديين لم يكونوا ضد الجماهير، بقدر ما كانت هذه الأخيرة ضد الفلسفة» (ص ٣٥٧). من المؤكد، أن الجماهير ليست ضد الفلسفة ولا معها، لسبب بسيط هو أنها لا تهتم بالفلسفة ولا تطلع عليها. إنما ما يسميها الكاتب «طبقة الاقطاع» ربما هي التي حاربت الفلسفة العقلانية أو المادية. والكاتب يخلط بين الجماهير والاقطاع أو يعتبرهما واحداً، عندما يقول ان الفلاسفة اعتبروا الجماهير أقل قدراً من الفلسفة على سبيل مجابهة الذهنية الاقطاعية.

كذلك تشير الاستشهادات، التي أوردناها آنفاً حول الجماهير الكادحة والاشتراكية العلمية، إلى أن المؤلف يرى أن الأحزاب والمنظمات السياسية التقدمية أكثر تقدماً من الجماهير الكادحة. ويبدو لنا هذا أيضاً من ذلك الدور وتلك المكانة التي يعطيها للحزب السياسي الثوري، بالارتباط مع الضرورة التي يراها في توحيد الثقافة التقدمية : «والجدير بالذكر أن طرح النظرية التراثية الجديدة ينطلق من ضرورة توحيد الثقافة العربية التقدمية المعاصرة، وبالتالي من انثورة الثقافة الاشتراكية في الوطن العربي» (ص ٣٥٦). ان التصدي للايديولوجيات والنزعات الاقطاعية والاستعمارية يمر عبر الايديولوجيا الاشتراكية العلمية «ومن خلال الحزب السياسي الثوري المتجانس ايديولوجياً وسياسياً وتنظيمياً على أساس الاشتراكية العلمية وقاعدتها النظرية الفلسفية...» (ص ٣٢٨). إن رصد أبعاد وآفاق تراثا الفكري والعام، «انجاز هذا الجهد الشامل والدقيق والدؤوب هو مشكلة سياسية، بالإضافة إلى كونه مشكلة ثقافية، أو ربما هو كذلك، أي مشكلة سياسية، قبل أن يكون مشكلة ثقافية. لماذا؟

لأن إكسابه أبعاده الكاملة لا يتم من خلال مجموعة من المثقفين المحترفين، وإنما يقتضي أن ينظر إليه في إطار استراتيجية ثورية لحزب سياسي ثوري» (ص ٣٧٨). هذه التوجهات نحو أحادية حزبية للمجتمع، وثقافة أحادية أيضاً خاضعة للحزب الواحد، ومثقفين مستوعبين من قبل هذا الحزب وهذه الثقافة، هذه التوجهات، أقل مانقول بصدها، هو أننا ضدها..

٣. جدل الواقع وجدل التراث.

العنصر التراثي في الحاضر

التراث ليس ارثاً، هو ملكية مشاعية لمن يريد. الرجعية تأخذ منه، وكذلك الجماهير، والمثقفون، وحتى الشعوب الأخرى ومفكروها. كل يأخذ ما يريد، إما بالتناقل أو بالاكتساب. إن لدى طيب تيزيني أوهاماً حول سلطة الرجعية على الجماهير من خلال التراث، وحول ارتباط هذه الرجعية بالتراث العربي. لقد بينا سابقاً، أن الرجعية العربية قد تكونت مع دخول الاستعمار كبورجوازية محلية، ولذلك نكون وأهمين إذا ظننا أن لهذه الطبقة «جذوراً عميقة في ذلك التراث وخبرات واسعة في إعلان الحرب (التراثية) ضد أعدائها الطبقيين والقوميين» (ص ٣٤٦ - من التراث إلى الثورة). فجذورها ليست أعمق بكثير من جذور الطبقة العاملة العربية. والرجعية العربية تستخدم التراث لصالحها، كما تفعل حالياً البورجوازية الأوروبية بالتراث المسيحي. يرى الكاتب أن القوى والأحزاب السياسية الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية قد حققت نجاحاً في حريها ضد مثلتها الممثلة للجماهير

الكادحة من موقع هذه الأخيرة (المثلة) نفسها بسبب ضآلة وجودها في التاريخ والتراث العربي بالقياس إلى وجود القوى الأخرى وبسبب استحكام ظاهرة (التأملية) بقدرات مثقفي الجماهير العربية الكادحة وقواها وأحزابها السياسية (ص ٣٢٨). في الحقيقة، الجماهير هي التي تحارب البورجوازية الرجعية العربية، وهي التي تحقق الانتصارات، لكن هذه الانتصارات تنتهي بنكسات. وقد يكون للاتجاه «التأملي» دور في عدم تحقيق انتصارات حقيقية، لكن من منظور أن الاشتراكية العربية لم تتطوّر حقاً من قلب الجماهير العاملة بل على الغالب من صفوف المثقفين والبورجوازية الصغيرة وإنما لم تستند إلى دراسة علمية للواقع الاجتماعي الاقتصادي عبر تطوره.

إن الأيديولوجيا لا تتكون من التراث، من الماضي، بل من الحاضر، لأن مهمة الأيديولوجيا هي التبرير الفكري للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية القائمة حالياً (أو - تجاوزاً - المبتغاة حالياً). وفي سبيل ذلك يمكن أن تنهل الأيديولوجيا من التراث ما شاء لها، لكن يبقى المحور الذي تدور حوله هو الواقع الحاضر.

إن الأدوات العلمية، المادية الجدلية والمادية التاريخية (وليس القوالب الماركسية) يمكن استخدامها في كل زمان ومكان. والذي يلقي تأييداً أو معارضة هي النتائج التي يصل بها الباحث أو العالم باستخدامه للأدوات المذكورة. هذه الأدوات العلمية ليست أيديولوجيا، إنما القوالب يمكن أن تكون أيديولوجيا. وعندما ندرس الواقع الاجتماعي الاقتصادي من خلال تطوره، أي نتناوله مادياً جدلياً، نكون قد أخذنا بعين الاعتبار التراث الاجتماعي الاقتصادي الذي هو متضمن في الحاضر. كذلك عندما ندرس بالأدوات العلمية أياها العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات والآداب والفنون الشعبية الحالية بأصولها وتطوراتها، فإننا نكون قد قمنا بالخطوة الأولى نحو الثورة

الثقافية التي تتضمن في الوقت ذاته «ثورة تراثية»، إن صح التعبير. هذا يعني أن الانطلاق من الحاضر والواقع، هو في آن واحد اهتمام مناسب أو كاف بالتراث من أجل الثورة الاجتماعية الاقتصادية والثورة الثقافية. فجدل الواقع يتضمن جدل التراث، إذا كان حقاً جديلاً للواقع، وليس قالباً له، لأن هذا الواقع ليس «مقطوعاً من شجرة» (كما يعبر الشعب)، بل هو امتداد وتطور للماضي في أحد احتمالاته الكثيرة.

طيب تيزيني يصيغ مفهوم «المرحلة القومية المعاصرة»، ويعتبر هذا المصطلح المعيار الأكثر تعبيراً وحسمًا في التصدي لـ «التراث»، منهجاً وتطبيقاً. وهو يمثل على صعيد القضية التراثية معادلاً للمصطلح العلم اجتماعي (السوسيولوجي) «التشكيكة الاقتصادية الاجتماعية» (ص ٢٦٢). ويعتبر مصطلح «المرحلة القومية المعاصرة» أكثر تجريدًا وتعميمًا من مصطلح «التشكيكة الاقتصادية الاجتماعية»، ولكن من حيث الأساس، فإن كليهما يشير إلى الآخر (ص ٢٦٢). هذا ما يؤكد المؤلف، ولكنه حين يشرح مفهوم «المرحلة القومية المعاصرة» نجده مفهوماً مختلفاً نوعياً عن مفهوم «التشكيكة الاقتصادية الاجتماعية». المفهوم الأول قومي، أما الثاني فماركسي. فكيف يكون الاثنان متطابقين؟ المفهوم الماركسي يقوم على الفرقة الطبقية للمجتمع، بينما ينطلق المفهوم التيزيني من الوحدة القومية للمجتمع. الماركسي يقول بطبقية الفكر، والتيزيني يقول بقومية التراث «لكونه جماع تراث هذه الأمة أو تلك بمختلف طبقاتها وهئاتها» (٢٦٣). وربما تفسر هذه النظرة القومية إلى التراث بعض أو هام الكاتب التي أشرنا إليها في بداية الحديث عن العنصر التراثي في الحاضر.

انطلاقاً من هذا المفهوم القومي للتراث يرى المؤلف أن البحث في قضايا التراث العربي هو من اختصاص العرب فحسب: «أما ما يخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقية الخاصة، فإن أولئك

المستشرقين والباحثين غير مهيتين ذاتياً للقيام بطرحها، إذ أن الأمر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث. ذلك الموقف المتكئ بطبيعة الحال على خلفية موضوعية» (ص ٢١٧). والتوجه التراثي إلى «الماضي»، أي الاختيار التراثي له «يتحقق بشكل أكثر فاعلية وعمقاً وأصالة بالدرجة الأولى على أيدي العلماء المسيحيين في هذا المجتمع» (ص ٢١٧ - ٢١٨). فابن التراث هو المخول فعلاً بإنجاز الاختيار. «بناءً على ذلك يفدو واضحاً ومفهوماً ومشروعاً أن لا يكون المستشرقون، من حيث المبدأ العام قادرين على ممارسة (الاختيار التراثي) العربي، وإن كانوا، وباشكال مختلفة ودرجات متباعدة، قادرين على دراسة التاريخ العربي بجوانبه المختلفة» (ص ٢٦٩). وبهذا الخصوص يسأل المرء: هل الموضوع خارج عن نطاق العلم، أو بتعبير آخر: ألن يكون الاختيار التراثي قائماً على دراسة علمية لكل من المرحلة القومية المعاصرة والتراث؟ فإذا كنا مازلنا ضمن نطاق العلم، فعندئذ لا فرق بين عربي وأجنبي إلا بالعلم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار مطلب «تسييس» التراث، الذي يرفعه المؤلف، عندئذ نقول: لا فرق بين عربي وأجنبي إلا بالعلم الاشتراكي. على أنه من الضروري مناقشة الموضوع في سياقه، وهو نظرية تيزيني التراثية.

يفرق طيب تيزيني بين التاريخ والتراث. «فالتاريخ هو اللحظة المنقضية بجملة جوانبها المادية والنظرية والفكرية والروحية... أما التراث فهو تلك اللحظة التاريخية في امتدادها وديناميتها...» (ص ١٢٧). التاريخ هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني دخل الماضي وأصبح جزءاً منه، والتراث هو التاريخ أو الماضي مستمراً وممتداً حتى الحاضر (ص ٢٤٢ - ٢٤٣). «وإذا كنا نرى بأن دراسة حركة التاريخ والمادة التاريخية المؤرخة، ينبغي أن تستظل أولاً وأخيراً بظل الحقيقة العلمية الموضوعية المحايدة، فإن نظريتنا التراثية، المنطلقة من هذه

الأخيرة، لا يسمعها إلا أن تحتوي الموقف المتحيز بالمعنى التاريخي والتراثي، أي المتحيز لاحتياجات راهننا الاجتماعية والاقتصادية والقومية والعلمية» (ص ١٧٧). في مكان آخر يدعو الكاتب إلى موقف متحيز تجاه كل من: المادة التاريخية، والمرحلة القومية المعاصرة. التحيز للمادة التاريخية يعتبره تحيزاً للحقيقة التاريخية، أما التحيز للمرحلة القومية المعاصرة «فهو تحيز للتقدم بكل حدوده وأبعاده في إطار هذه الأخيرة، تحيز لها في راهننا المستقبلي وهي مستقبلها الذي يمر عبر راهننا» (ص ٣٦٧)، «انطلاقاً من معيار التقدم التراثي والتاريخي والدفاع عنه» (ص ٢٥٠).

«ولذلك فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث أو الجانب التراثي بهدف دمجها في جسد اللحظة المعاصرة. والاختيار هذا ينطلق من موجبات ومقتضيات وآفاق تلك اللحظة» (ص ٢١٧). إن الاختيار التراثي هو استعادة تراثية للماضي، استعادة اختيارية حرة، «استعادة متبصرة بموجبات ومقتضيات المرحلة القومية المعاصرة في الوطن العربي وبآفاقها المستقبلية التقدمية» (ص ٢٧٥). «... هاهنا يبرز الباحث التراثي طرفاً من أطراف القضية يتحتم عليه أن يأخذ موقفاً من موضوع بحثه، موقفاً قائماً على الاختيار بين عناصر هذا الموضوع. وإذا كان الأمر كذلك، يفدو متعذراً على الباحث التراثي، الذي لا ينتهي تراثياً إلى موضوع بحثه أن يمارس اختياراً ذاتياً تجاهه» (ص ٢١٧). بهذا يبرر الكاتب قصر البحث في التراث العربي على العرب. وأما الاختيار التراثي فيتمثل - حسب رأيه - بالاستلham والتبني. الاستلham التراثي «يركز على العنصر النسبي من الماضي، غاضاً النظر عن قيمته المعرفية التي فقدتها، ومركزاً اهتمامه على قيمته الأيديولوجية المشتركة»، بينما يركز التبني التراثي «على العنصر المطلق من الماضي بقيمته المعرفية ووظيفته الأيديولوجية» (ص ٢٧٨).

بعد هذا نقول، إن المرحلة القومية المعاصرة ليست أمراً مستعصياً على الفهم من قبل أي إنسان يريد ذلك، وبالتالي يمكن مثلاً للمستشرق بمواصفات معينة أن يختار تراثياً، استلهاماً وتبنياً، بناء على فهمه للمرحلة القومية المعاصرة. وقد انتقد الكاتب عزة دروزه ونور الدين حاطوم وسليمان الخش، لأنهم رأوا أن التاريخ للتاريخ العربي لا يمكن أن ينجزه قطعاً وعلى نحو علمي (قومي) دقيق إلا مؤرخون عرب (ص ٢١٨ لدى تيزيني)، والآن هو نفسه يقع في المطب ذاته، فلا يختلف عنهم من حيث الجوهر. فليس في البحث التراثي التيزيني أي عنصر «استلهامي»، بعكس ما يوحى به مصطلحه «الاستلهام التراثي»، ليس فيه أي عنصر غير عقلي، وبالتالي لا معنى لتفريق فيه بين العربي والأجنبي. ويتأكد لنا هذا أكثر، إذا علمنا أن الكاتب لا يقصر الاختيار من قبل العرب على التراث العربي، بل يمدّه ليشمل التراث العالمي (انظر ص ٢٨٣)، كما يضم إلى احتياجات «المرحلة القومية المعاصرة» الفكر الاشتراكي العلمي (٢٣١).

ربما لحظ القارئ بما سبق وجود نظريتين مختلفتين في مجال العلاقة بين الواقع والتراث. في ربيع عام ١٩٧٧، وقبل أن يصبح كتاب «من التراث إلى الثورة» في متناول الأيدي، دار في سورية حوار مقتضب (للأسف) حول آراء الكاتب التراثية، التي عرضت وقتها في مقابلة صحفية (٥٠). كتب محمد كامل الخطيب مقالة انتقد فيها هذه الآراء (٥١)، ثم تتالت ثلاث مساهمات تدحض انتقادات الخطيب، من قبل: محمد جمال الباروت (٥٢)، وأحمد الرفاعي (٥٣)، وأحمد

(٥٠) في: ملحق الثورة الثقافي (دمشق)، المجلد ٣، تاريخ ١٠-٢-١٩٧٧.

(٥١) ملحق الثورة الثقافي، المجلد ٦، تاريخ ٣١-٣-١٩٧٧.

(٥٢) ملحق الثورة الثقافي، المجلد ٩، تاريخ ٢١-٤-١٩٧٧. (٥٣) نفس المصدر.

الشطأ^(٥٤). ثم هوجم الخطيب من قبل تيزيني نفسه في حواش من كتاب «من التراث إلى الثورة» (انظر ص ٢٧٥ و ٢٣٧). كانت انتقادات محمد كامل الخطيب في الحقيقة قاسية، لكنها محقة وصحيحة في جوهرها. وجميع الذين ردوا عليه لم يكونوا منصفين. إن أغلب انتقادات الخطيب تجد دعماً لها فيما سبق من هذه الدراسة، ولكن ربما من منطلقات وضمن إطارات أخرى. ومن النقاط الهامة التي أثارها النقاش النقطة التي نحن بصدد البحث فيها: «جدل الواقع أم جدل التراث» هو الذي تتبثق منه الاشتراكية العلمية؟ طيب تيزيني يرى أن القول بأن الاشتراكية العلمية تتبثق من جدل الواقع وليس من جدل التراث، يسيء إلى الاشتراكية العلمية نفسها وإلى الواقع الذي يراد لها أن تطبق فيه (ص ٣٣٧ حاشية)، هل يعني هذا الرد، أن المؤلف ينطلق حقاً من جدل التراث؟ إذا صح هذا، فإن الخطيب هو المصيب فننظر الأمر ملياً.

يؤكد المؤلف أن الحاضر العربي يشكل «المعيار الأكثر مشروعية وأهمية لفهمنا وتملكنا التراث العربي الفكري» (ص ١٨١)، وإن المرحلة القومية المعاصرة لا تستمد مشروعيتها الواقعية والنظرية من الماضي القومي في صيفته التاريخية، وإنما من بنيتها المعاصرة وآفاقها المستقبلية» (ص ٣٦٤). يتضح من هذا، أن الكاتب لا ينطلق من التراث بل إليه، وأنه لا يعطي التراث أولوية على الواقع. من ناحية أخرى نتذكر، أنه يفهم التراث على أنه «الماضي الممتد إلى الحاضر». وبما أن المرحلة القومية المعاصرة هي «الداخل» (بمصطلحات تيزيني) والماضي هو «الخارج»، فإن التراث هو «الخارج» الذي أصبح «داخلياً» (انظر ص ٢٦٤)، وهكذا يصبح التراث جزءاً من الواقع، وهو الخطأ الذي وقع

(٥٤) ملحق الثورة الثقافي، المجلد ١٠، تاريخ ٢٨-١-١٩٧٧.

فيه تيزيني. فالتراث ليس أكثر من جزء من البناء الفوقي للمجتمع، في حين أن المرحلة القومية المعاصرة، كما شرحها الكاتب، هي البناء التحتي. فكيف يصح أن يكون التراث جزءاً من البناء التحتي؟^{١٩}

يدفعنا هذا الاكتشاف إلى البحث في العلاقة بين الفكر والواقع لدى الكاتب. فنجد في أحد الأماكن يلح على رؤية الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي من خلال منهجية تأخذ بعين الاعتبار الدقيق، فيما تأخذ: «العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي القديم والوسيط والحديث والمعاصر أيضاً بمساعدة نتائج الأبحاث التي تحققت في داخل البنية الفكرية لهذا المجتمع» (ص ٢٣٣). في مكان آخر يرى، أن بحث قضية التراث العربي يدخل في نطاق قضية «الثورة الثقافية»، وإن بحث هذه الثورة يدخل في نطاق «الثورة الاجتماعية الاشتراكية» في الوطن العربي. لهذا المنطق الأولوية، ولكن دون إهمال المنطلق المقابل، وهو أن بحث الثورة الاجتماعية الاشتراكية في الوطن العربي مشروط ببحث الثورة الثقافية، وأن بحث هذه الأخيرة مشروط بدوره ببحث قضية التراث العربي (ص ٢٣٠). وهكذا يصل الكاتب عبر مقولة الاستقلالية النسبية للفكر عن الواقع، إلى مقولة الاستقلالية النسبية للواقع عن الفكر، وهي مقولة تتعارض مع المادية الجدلية.

إن طيب تيزيني يعطي التراث أهمية بالغة ضمن الحاضر، يبالغ بأهمية العنصر التراثي في الحاضر. فيبدو وكأن الوعي في الحاضر موروث من الماضي، مع أن الحاضر هو الذي يكون وعي الناس حتى عبر الديانات والمذاهب والأفكار المتوارثة. مثال ذلك أن المسيحية في مجتمع الرقيق صيغت رقيقاً، وفي المجتمع الاقطاعي صيغت اقطاعياً، وهي الآن في المجتمع الرأسمالي مصاغة رأسمالياً من قبل الطبقة المتسلطة في كل من المجتمعات المذكورة. لذلك فإن ماركس دعا إلى

الانتقال من نقد السماء إلى نقد الأرض. على العكس من ذلك يرى تيزيني، «إن نقد الأرض يقتضي نقد السماء، بل ويسبقه أحياناً» (ص ٢٦٦)، وهو يرى أن التراث العربي يمتلك حيزاً خطيراً في الحياة الثقافية العربية المعاصرة (ص ٢٦٦)، وأن هناك تناقضاً بين الجماهير الكادحة من جهة والقوى السياسية التقدمية والمفكرين التقدميين والاشتراكية العلمية من الجهة الأخرى، كما بينا سابقاً. وقد قلنا إن هذه الأقوال عن الجماهير تتضمن نصف الحقيقة، وإن الإيمان ليس دليل تقدم أو رجعية على الصعيد الاجتماعي. فالدين ليس مجرد اديولوجيا، إلا بالنسبة للطبقات المتسلطة، وهو بالنسبة للجماهير قبلئذ حاجة روحية نابعة من الواقع المعاش.

لقد بينا في بداية هذه الدراسة أن الكاتب لم ير العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وتطورها منذ الجاهلية حتى الآن على حقيقتها. ويبدو لنا هنا أنه بالمقابل أخطأ في فهم البناء الفوقي للمجتمع العربي منذ الجاهلية حتى الآن. دليلنا على ذلك، إضافة لما سبق، قوله: «ومما يستحق الاهتمام المبدئي العميق هو ذلك الوضع النموذجي الخاص بفقدان الوعي الذاتي الطبقي بشكله النظري المستقل والتحيز نسبياً من حياة الطبقات الاجتماعية التي كونت المجتمع العربي الوسيط (...) والحديث (...) والمعاصر، إلى حد كبير. وقد أسهم هذا الوضع في تمقيد وتعمية وتشويش مسألة التحزب في إطار البحث التاريخي والتراثي في المجتمع العربي. ولذلك نجد أكثر مواقف المؤرخين والباحثين التراثيين الايديولوجية خلال تلك العصور الطويلة متحيزة لصالح ملك أو نبي أو أمير أو فقيه أو متصوف أو فرقة دينية إلخ... أما الفرز الايديولوجي الطبقي المفصّل عنه بما ينتج عنه وما يرافقه من تمييز فئوي وقومي وإنساني، فلا نشهد له بشكل عام وجوداً في مواقفهم، هذا بغض النظر طبعاً عن حالات معينة يظهر

فيها ذلك مشوباً بآراء أسطورية أحياناً وباجتهادات شخصية أحياناً أخرى» (ص ٢٥١). إنه في الواقع وضع يصعب فهمه، ولكن على من يعامل المجتمع العربي معاملة المجتمع الأوروبي. فالطبقات هنا ليست هي الطبقات هناك في تمايزها وديمومتها، والزعيم هنا، ملكاً كان أو نبياً أو سيداً، لا يماثله الزعيم هناك في تجسيده لوحده، سواء كانت دولة أو فرقة دينية أو عشيرة. غير أن المرء يمكن أن يتعرف على مواقف المؤرخين والباحثين المذكورين من خلال معرفة الملك أو النبي أو السيد الذي يتحزبون له. وعليه أن يتجاوز القواسم المشتركة، المحتملة في التدين مثلاً، ليرى الفوارق. وإذا لزم الأمر، عليه أن يجد الآراء السياسية من خلال الأساطير والخرافات والحكايات. فلا يجوز أن تمنعنا كثرة الأشجار عن رؤية الغابة!.

إن عدم تمكن الكاتب من استجلاء وعي الناس وتمايزه في الشرق العربي أوصله، انطلاقاً من التدين العام الظاهر، إلى اتهام الجماهير الكادحة بالفرق في الايديولوجيا الاقطاعية. وهذا يشير بوضوح إلى أنه لا يرى في التراث ذلك التقدم الذي يعرضه في كتابيه. غير أن أهمية التراث تضخمت في ذهنه من بقاء ظاهرة التدين العام. وهذا الوهم أوصله إلى وهم آخر، وهو أن الجماهير الكادحة سوف تتقبل الفكر الاشتراكي العلمي، عندما تعلم أنه وريث شرعي لتراثها. لذلك فهو يريد أن يقيم الجسور بين هذه الجماهير وهذا الفكر عن طريق التراث. نقرأ على الصفحة ٣٥٨: «ولهذا يستين لنا أن اكتشاف وحدة الفكر الثوري (الاشتراكي العلمي) بالواقع العربي المعاصر، يشترط إنجاز تحليل علمي عياني دقيق لهذا الواقع انطلاقاً من هذا الفكر من حيث هو امتداد نوعي للتراث العربي الاسلامي والانساني في عناصره التقدمية أو المحرضة على التقدم... من أجل ذلك يرى المؤلف ضرورة إنجاز بحث دقيق للواقع العربي، ودراسة الفكر العربي في سياقيه

التاريخي والتراثي، ثم القيام بمزاوجة جدلية عميقة بين الواقع العربي الراهن والفكر الاشتراكي العلمي من خلال دراسة التراث العربي (ص ٣٥٩/ ٣٦٠). ونحن نرى، أن هذه العملية ليست دون قيمة أو فائدة، لكنها لن تعطي الثمرة المرجوة منها، ذلك لأن الواقع - وهو يبقى الأساس والمنطلق والنهاية له بناؤه الفوقي وبالتالي فكره المنطلق من هذا الواقع، وهذا البناء الفوقي هو الجدير بالدراسة. من ناحية أخرى، الاشتراكية العلمية هي أدوات علمية لدراسة الواقع وتبيان طرق حل معضلاته. وعندما يكون هذا التطبيق للأدوات العلمية المذكورة في خدمة مصالح ومطامح الجماهير الكادحة، فمعتدئ نكون قد بينا الطريق لهذه الجماهير، وهي الحكم الأخير... ذلك أنها هي التي تتلقى الضربات، ونحن المثقفين نلقى الضربات أحياناً. لكننا، أحياناً أكثر، نعد الضربات. وإذا لم تمثل الجماهير «الجاهلة» لأراء المثقفين «الرشيدة» فلا فائدة. وليس لنا من بعد إلا أن نستعيد القول العظيم: «هذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»!

هـ. المناهل الفكرية لطيب تيزيني

١. الماركسية:

يسمي تيزيني نظريته في التراث «جدلية تاريخية تراثية»، التي تجد في الماركسية «قاعها الأصلي ومصدرها المنهجي الخصيب» (ص ١٦٤)، نظريته هي تجسيد وإغناء وتطوير للمادية التاريخية في نطاق قضية التراث (ص ٢٥٤). و «تطمح أن تمثل وجهاً من أوجه التطبيق الحي والتطوير للنظرية المادية التاريخية الجدلية بقاعدتها

النظرية الاجتماعية الاقتصادية، الاشتراكية العلمية» (ص ٣٥٠)، وسبب ذلك هو - كما يقول الكاتب - قرارنا بأن الخروج من التخلف الشامل العميق ومن التجزئة القومية في الوطن العربي يمر شرطياً عبر الثورة الاشتراكية بمهامها الرئيسية الثلاث، الاجتماعية الانتاجية التصنيعية، والقومية التوحيدية، والثقافية الايديولوجية» (ص ٣٥٠/٣٥١).

فسبب تطبيق النظرية المادية التاريخية الجدلية وقيام الثورة الاشتراكية المرتكزة على هذه النظرية هو الخروج من التخلف والتجزئة. فتبدو الاشتراكية العلمية والثورة الاشتراكية مجرد وسيلة للقضاء على التخلف وإقامة الوحدة القومية، وكلاهما مهمة أضاعتها الثورة البورجوازية العربية. إن الكاتب يرى ضرورة قيام ثورة اجتماعية من طراز جديد، «من ذلك الطراز الذي يتصدى لواقعين يتسم بهما الوطن، وهما التخلف الحضاري والتجزئة القومية» (ص ٢٧١). لكن ألا يتسم الوطن أيضاً بواقع التقسيم الطبقي والاستغلال والاضطهاد؟ لقد سبقت الأحزاب القومية التقدمية للبورجوازية الصغيرة تيزيني، فرأت واقعنا المعاصر متخلفاً مجزئاً، وبحثت عن طريق لإزالة التخلف وتحقيق الوحدة، فوجدت أخيراً الطريق الاشتراكي، لا لإقامة الاشتراكية، بل من أجل التقدم الاجتماعي الاقتصادي وتوحيد الوطن. وهاهو تيزيني يعبر ثانية عن رأي هذه الأحزاب: «إن الخيار الوحيد المطروح أمام الوطن العربي هو الثورة الاجتماعية الاشتراكية من حيث هي الأداة الوحيدة القادرة على تجاوز التخلف الحضاري والتجزئة القومية» (ص ٢٢٧). ويقول أيضاً: «إن الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي قد أصبحت الخيار الوحيد أمامنا لتفجير واقع التخلف والتجزئة» (ص ٢٥٢). إن فرنسا ليست متخلفة، وهي موحدة قومياً، فهل الواقع الفرنسي هو مانيفي الوصول إليه؟ بتعبير آخر: إذا أمكن

تجاوز التخلف وإقامة الوحدة العربية بطريق غير اشتراكي، رأسمالي مثلاً، هل نستغني عن الثورة الاشتراكية؟ أم أن هناك شيئاً آخر غير التخلف والوحدة يستدعي هذه الثورة؟.

٢- القومية

بناء على ماسبق يتعامل المرء عن صحة اعتماد المؤلف في بحثه على الماركسية، وعن صحة تسمية نظركه إلى التراث «جدلية تاريخية تراثية»، ناهيك عن أنها إغناء وتطوير للمادية التاريخية. حقاً أنها لم تكن مجرد تطبيق للمادية التاريخية في مجال التراث العربي، إنما كانت تعديلاً بإدخال المنصر الفاعل القومي إلى جانب أو أمام المنصر الفاعل الطبقي. وفي حالة كهذه نجد أنفسنا وقد غادرنا رحاب الماركسية إلى رحاب أخرى معروفة: رحاب القومية الماركسية. لقد تعرضنا سابقاً للجوانب القومية في فكر طيب تيزيني. وسوف نعرض رأينا ثانية وبسرعة:

تاريخ المجتمع العربي الوسيط، هو تاريخ صراع طبقي وصراع قومي، ويقلب الصراع القومي الذي يجري ضمن المجتمع (نظرية «الشموعية») ومع الخارج. ومن الطبعي عندئذ أن يتأثر الفكر بهذين النوعين من الصراعات، ذلك لأن مبدعي ذلك الفكر قد عاشوا ضمن علاقات طبقية وفئوية ومجتمعية (قومية) وإنسانية عامة برزت كثيراً أو قليلاً من خلال المصاحكات والصراعات والحروب الاقتصادية والادبولوجية والسياسية والقومية بين طبقات وفئات البلد الواحد، وبين هذه من طرف ومثيلاتها في بلد آخر من طرف ثانٍ (ص ٢٤٧). ونشوء تلك الصراعات الفكرية «لايمكس الصراع الطبقي بمعناه

الضيق فحسب، وإنما يتمثل، كذلك، التحرك المجتمعي (القومي) الشامل، الذي تساهم فيه فئات اجتماعية أخرى لا يمكن إدراجها في إطار الطبقات الرئيسية في المجتمع العربي، كما تساهم فيه تأثيرات أجنبية خفية أو مضمح عنها» (ص ٢٥٢). يضاف إلى ذلك التأكيد على «الوعي القومي» حتى في ذلك العصر الذي لم يكن فيه من وجود، بل ان الوعي القومي يتقدم على الوعي الطبقي، حسب رأي المؤلف: «... تلك المجابهة القومية العربية شغلت وتشغل حيزاً رئيسياً من الوعي الذاتي للإنسان العربي، نقول (حيزاً رئيسياً)، لأن هذا الوعي ليس هو في حقيقة الأمر حصيلة الوجود القومي فحسب، وإنما كذلك وبشكل ضروري حصيلة الوجود الطبقي لذلك الإنسان» (ص ٧٥). وكما قد رأينا سابقاً ان الكاتب استخدم «القومية» كمقياس للتقدمية.

٣. النخبوية

تطرقنا إلى هذه الناحية من تفكير طيب تيزيني في مجال الحديث عن الجماهير الكادحة والتراث، ولا بأس ببعض الاضافة. يقول تيزيني، إن الطبقة البورجوازية العربية، بحكم أنها جاءت من الاقطاع وتواطأت مع الاستعمار، قد فشلت في تحقيق المهمات الثلاث، وهي الثورة الاجتماعية الانتاجية التصنيعية والثورة القومية التوحيدية والثورة الثقافية الادبولوجية، وإن الحامل الجديد لهذه الثورات في إطار الوطن العربي هو الطبقات الكادحة. ثم يعدد بدقة أكثر فيؤكد، أن الثورة الاشتراكية وتحقيق الوحدة القومية العربية لا يمكن إنجازها «إلا بقيادة الطبقات الكادحة وطلائعها الثورية» (ص ٣٠٤). وإذا كانت هذه الجماهير تتحرك حتى الآن في دائرة الايديولوجيا الاقطاعية

(التبريرية الغيبية) المتجزرة، فمن الضروري «تثوير تلك الجماهير، أي تحويلها إلى (الوضع الثوري) انطلاقاً من الموجبات والاحتياجات والآفاق الثورية لـ (المرحلة القومية المعاصرة) العربية» (ص ٣٥٧). الذي يقوم بهذا التثوير هو الحزب السياسي الثوري، بالطبع. وفي النهاية، إن العمل على تحقيق قضية الثورة الاشتراكية الوحدوية وقضية الثورة الثقافية وقضية الرؤية الثورية للتراث العربي يتم عبر الحزب الثوري السياسي (ص ٣٧٨). هكذا يبدأ بالجماهير والطبقات الكادحة ليصل إلى الحزب السياسي الثوري.

٤. التواطؤية (التآمرية):

يمكن أن نسمي نظرية تيزيني في التاريخ العربي «تواطؤية». ففي المجتمع الاسلامي العربي الوسيط يجد الكاتب: «إن ارتباط المركزية باقطاع الأرض ارتباطاً ضرورياً، كان في حقيقة الأمر تعبيراً عن علاقة تضافية بينهما، كمن من ورائها تواطؤ عفوي ضمني بين كلا الطرفين انفرط عقده أخيراً لصالح الاقطاع» (ص ٣٨). ويتحدث عن عصر النهضة أو اليقظة العربية الحديثة والكفاح للانسلاخ عن الامبراطورية العثمانية، فيؤكد «أن القوى الاجتماعية الطبقية التي قادت ذلك الكفاح، تكونت، بالخط العام، من كل الطبقات الاجتماعية، مع الاشارة طبعاً إلى أن شرائح كبيرة أو صغيرة من بعض هذه الطبقات العربية (الاقطاعية والبورجوازية الاقطاعية العليا) تواطأت مع ذلك الوجود العثماني، بل ربما كانت قد تحولت إلى جزء صميمي منه» (ص ٨٢). وياسم «الرابطة الدينية الاسلامية» «عملت أطراف التواطؤ العربي التركي العثماني على زعزعة ذلك المداء الطبقي والقومي وعلى

تكريس وحدة (الأمة الإسلامية)، التي كان عليها... أن تقدم المبررات لاضطهاد طبقي قومي وحتى ديني طائفي...» (ص ٨٢) ثم استطاعت قوى الغزو الامبريالي «أن تقيم تواطؤاً قسرياً بينها وبين القوى السياسية الاقطاعية البورجوازية التجارية العليا بهدف قمع تلك النهضة العربية بأفائها البورجوازية الطامعة نحو التميز والاستقلال عن الاقطاع...» وحيثما برزت معالم ذلك التواطؤ الامبريالي - الاقطاعي البورجوازي، كانت شرائح الطبقة البورجوازية الفتية، حاملة (النهضة العربية الحديثة) تتساقط مستسلمة له، متحوّلة بوتائر وأشكال مختلفة إلى وسيط تجاري يسوق في الوطن العربي ما تسمح به الامكانيات المعطاة له بوصفه حلقة مكملة للاقتصاد الامبريالي العالمي» (ص ٨٣ / ٨٤). لقد كان تشكل وتبلور الطبقة البورجوازية العربية بصورة هجينة وقاصرة وغير متماسكة، «ذلك لأن التواطؤ التاريخي بين الاقطاع المحلي والامبريالية الغربية أفقدها بطبيعة الحال - وهي التي أخذت في الانبثاق بالأصل في صلب ذلك الاقطاع قبل نشوء الامبريالية - امكانية اكتساب شخصية متميزة عن الاقطاع» (ص ٨٤).

بسبب ذلك: لم تحقق الطبقة البورجوازية العربية شيئاً رئيسياً متميزاً لا في الفكر ولا في الواقع (ص ٨٤). اهتمت الجماهير من هذه الطبقة ورفضتها بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ص ٨٥)، لم تتكون ثورة بورجوازية حازمة وإنما نشأت بدلاً من ذلك حركة بورجوازية اقطاعية هجينة (ص ١١٨)، صنعت البورجوازية العربية الوهم الذاتي الخاص بها والذي يمنحها شيئاً من الاطمئنان والقناعة بإمكاناتها، وقد تمثل هذا الوهم بـ «نزعة المعاصرة» في متعها التراثي المدمي (ص ١٢٢)، أصبح النمو الداخلي للطبقة البورجوازية العربية معرضاً للغزو الاستعماري الخارجي، الأمر الذي أثر على تكوينها لوعيها الطبقي الذاتي (ص ١٢٤)، أجهضت التحولات

البورجوازية من ثورة اجتماعية إنتاجية وتحويل قومي توحيدي وثورة
إيديولوجية ثقافية (ص ٢٩٢ / ٢٩٤). «وربما كان من الضروري التأكيد
على أن إحدى المهمات الرئيسية التي طرحها ذلك التواطؤ بقوته
الرئيسية، الاستعمار، كانت العمل على بعثرة الأقطار العربية وضرب
بعضها ببعض من خلال خلق كيانات سياسية متميزة ومستقلة عن
بعضها كثيراً أو قليلاً في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية،
مما جعل قانون التطور متفاوت وغير المتوازي هو السائد في تلك
الأقطار» (ص ٢٩٦).

هكذا بنظرية التواطؤ هذه، يفسر طيب تيزيني تحولات اجتماعية
اقتصادية أساسية في تاريخ المجتمع العربي، كما يفسر معضلات
معاصرة كبرى للوطن العربي. وكنا قد رأينا كيف أعاد «الشعوبية» إلى
تأمر من قبل الاقطاع الأجنبي ضد الحكم العربي.



في النهاية، لقد رأى القارئ أننا لانتفق مع طيب تيزيني من حيث
الأسس التي تقوم عليها دراساته التراثية. ومع ذلك فإننا نحترم فيه أنه
قد حاول وضع نظرية. وربما كان هذا هو الناحية الإيجابية الوحيدة
التي وجدناها لديه، وهي إيجابية لا يستهان بها.

نمط الانتاج الآسيوي في مصر

- مناقشة لمقولات أحمد صادق سعد ♦

عرفت الأساطير اليونانية منذ زمن بعيد . وعندما اطلمت قبل سنوات قليلة على أساطير ما بين النهرين ذهلت للاقتتال الدامي بين الآلهة . ومضت في ذهني فكرة أن النظام الشرقي يختلف عن النظام الغربي كاختلاف آلهة بابل عن آلهة اليونان . آلهة الغرب يتنافسون ، يتصارعون من خلال أتباعهم البشر . قد يخسرون وقد يكسبون ، لكنهم يبقون آلهة وفي نفس المناصب الإلهية . أما آلهة الشرق فيضطربون بأنفسهم مع أتباعهم السماويين والأرضيين ، فيخسرون مناصبهم الإلهية أو يكسبون مناصب جديدة ، ثم إنهم قد يموتون ويحولون مثل أي بشري . وفي الحقيقة قد يُقتل صاحب الرقيق أو الاقطاعي في صراع مع عضو آخر في طبقته . لكنه يبقى مثل الآلهة اليوناني سيداً ضمن

(♦) نشرت الدراسة لأول مرة في مجلة: قضايا عربية (بيروت)، عدد شباط ١٩٨١، ص ١٥٧ .

١٧١ .

طبقة أصحاب الرقيق أو الإقطاعيات ويورث ابنه البكر وضعه الاجتماعي الاقتصادي. أما السيد الشرقي فقد يصبح صعلوكاً، والعبد الشرقي قد يصبح سلطاناً. بل إن حوالي ثلاثة قرون ونصف (١١٧١ - ١٥١٧) مرت على مصر والسيادة فيها للعبيد (الذين سمو «ممالك» لأنهم بيض البشرة).

وليمست غاييتي في هذه المقالة أن أبين الفروق بين النظام الفرقي (المبودي والاقتصادي) والنظام الشرقي الذي أسماه ماركس «نمط الإنتاج الآسيوي»، فهناك عدد من المؤلفات بالعربية تطرقت إلى هذا الموضوع أو بحثت فيه. ونحن الآن بصدد مناقشة واحد من أحدث هذه المؤلفات، وهو كتاب أحمد صادق سعد «تاريخ مصر الاجتماعي - الاقتصادي» الذي صدر عام ١٩٧٩ عن دار ابن خلدون في بيروت. ويتميز هذا الكتاب عن أغلب المؤلفات الأخرى المذكورة بانتقاله من النظرية إلى التطبيق. فهو محاولة لفهم تاريخ مصر في ضوء نظرية «النمط الآسيوي للإنتاج»، دون أن يتوهم الكاتب بأن في هذه النظرية جميع المفاتيح للظروف المصرية الماضية أو الحاضرة أو بأن مؤلفه خال من النواقص والقصور (ص ٥٢٥).

يضم الكتاب عشرة فصول تغطي تاريخ مصر حتى تاريخ دخول العثمانيين في عام ١٥١٧. في الفصل الأول يناقش الكاتب مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي. ويبدأ من الفصل الثاني يقوم باستعراضه التاريخي للمجتمع المصري في العصر الفرعوني (الفصل الثاني)، والهيليني الإغريقي (الفصل الثالث والرابع). والاسلامي العربي الأول (الفصل الخامس والسادس) والاسلامي الفاطمي (الفصل السابع والثامن)، وأخيراً الأيوبي المملوكي (الفصل التاسع والعاشر). ومتى كانت السلطة بيد جماعات من خارج مصر نرى الكاتب يتتبع أصول هذه الجماعات والنظام الاجتماعي الاقتصادي الذي انحدرت منه، فيتحدث عن عرب

الجاهلية والثورة الإسلامية (الفصل الخامس)، وعن المغرب والدعوة
الشيعية الاسماعيلية (الفصل السابع)، والشعوب الرعوية في آسيا
الوسطى التي انحدر منها سلاطيننا المماليك (الفصل التاسع).
يستهل الكاتب الفصل الأول بقوله: إن الحركة الثورية المصرية
كانت تتبنى النظرية القائلة بمرور المجتمع في تطوره بمراحل خمس،
هي: المشاعية البدائية والعبودية والاقطاع والرأسمالية والاشتراكية.
لكن بعد وفاة ستالين ألقي الضوء على بعض النصوص لماركس وأنفلز
التي كشفت عن وجود تكوين اجتماعي مغاير للمراحل الخمس
المذكورة، أسماه ماركس «نمط الإنتاج الآسيوي». كما استعمل التعبير
(الطغيان الشرقي) الذي درج عليه عدد من البورجوازيين الذين اهتموا
بالمجتمعات غير الأوروبية» (ص ٧). ويقول الكاتب، إن مفهوم الطغيان
الشرقي ليس مفهوماً علمياً دقيقاً، بل أقرب إلى موقف فكري مما
حدث كثيراً في التاريخ، وأعني أن الدولة في أشكالها البدائية تجسدت
في ذات الملك أو السيد الأعلى ويدت أعمالها وكأنها نابعة من إرادته
الشخصية فقط» (ص ٧). ثم يتطرق الكاتب مباشرة إلى كتاب «الطغيان
الشرقي» لفيتفوغل، ناقداً فيه تركيزه على «الأشكال النفسية التي
ترتدبها الأحوال في الدول الشرقية» والتي «يستنتجها من العوامل
الجغرافية والبيئية استنتاجاً آلياً، منكرأ دور الصراع الطبقي في
المجتمع واحتمالات المستقبل» (ص ٩).

إننا نرى أن أحمد صادق سعد محق عموماً في نقده لفيتفوغل:
ونخص بالذكر أن فيتفوغل أعطى السقاية الاصطناعية قيمة مطلقة،
مما دفعه لتسمية مجتمعات النمط الآسيوي للإنتاج «مجتمعات
هيدرولية» (أي مائية) ^(١). «ولكن استقراء الحقائق والمعطيات

(١) هلموت رايش: حول مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، شوليفن ١٩٧٧، ص ٦١/٦٢، بالألمانية.

التاريخية يبين أن النظام الشرقي قام أيضاً لدى شعوب تجوالة في أقاليم شبه قاحلة، كما يذكر أحمد صادق سعد في ص ٥١٣ من كتابه الموضوع للبحث. وأن أنغلز نفسه همّ أن يقع فيما أسماه فيتفوغل نفسه «مادية جغرافية»^(٢)، عندما قال: «ولكن ماعلة أن الشرقيين لم يصلوا إلى الملكية المقاربية، ولا حتى للملكية الإقطاعية؟ اعتقد، أن مرد ذلك بصورة رئيسية إلى المناخ، بالارتباط مع ظروف الأرض، وخاصة الشرائط الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء الكبرى عبر الجزيرة العربية، بلاد فارس، الهند، والتتار إلى الهضاب الآسيوية العليا»^(٣)، بيد أن هذا النص لا يعبر وحده عن وجهة نظر أنغلز الكاملة والنهائية، وهي في الحقيقة لا تختلف عن وجهة نظر ماركس.

ومع ذلك فإن نقد الكاتب لمفهوم «الطفيان الشرقي» ليس واضحاً. ومن المعروف أن هذا المفهوم لم ينحته فيتفوغل، وإنما يعود إلى هيفل في «محاضرات في فلسفة تاريخ العالم»، التي ألهاها على طلابه في عام ١٨٣٧ ونشرت في عام ١٨٤٠. ويتأثير هيفل استخدم ماركس عبارة «الاستبداد الآسيوي» أو «الشرقي»^(٤)، لأول مرة في مؤلفه «في نقد فلسفة الحق الهيفلية» (١٨٤١-١٨٤٢) ثم في أماكن أخرى كثيرة آخرها الكتاب الثالث من الرأسمال. وحتى مفهوم «المبودية العامة» (أو المبودية المعممة)، الذي استخدمه ماركس، يعود إلى هيفل^(٥). وفي

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥/٢٤. (٣) رسالة أنغلز إلى ماركس، مانشترا ٦

حزيران ١٨٥٢. بالمرية: مراسلات ماركس/ أنغلز، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٣، ص ٥٥. وقد قمنا بترجمة النص المستشهد به هنا عن الأصل الألماني.

(٤) انظر جياني سوفري: حول نمط الإنتاج الآسيوي، فرانكفورت ١٩٦٩، ص ١٦/١٥. (الأصل إيطالي وقد اعتمدنا الترجمة الألمانية - ب. ح).

(٥) المصدر السابق، ص ٤٣.

حين أن أحمد صادق سعد ينقد مفهوم، «الاستبداد الشرقي» نقداً غامضاً، دون أن يتخلى عنه حتى نهاية كتابه، فإنه يستخدم مصطلح «المبودية المممة» دون أي نقد، مع أن المصطلحين يعبران عن حالة سياسية واحدة.

ويقدم لنا الكاتب في الفصل الأول عدة استشهادات بماركس وأنغلز عن نمط الإنتاج الآسيوي، منها قول ماركس، إن التدخل البريطاني في الهند «أحدث أعظم ثورة اجتماعية، والحق يقال، الثورة الاجتماعية الوحيدة التي عرفتها آسيا يوماً» (ص ٢٢) (٦)، ومن ثم تبريره لتحلل المشاعات القروية الهندية على يد الاستعمار البريطاني (ص ٣٠)، وقول أنغلز، إن هذه المشاعات شكلت لآلاف السنين أساساً لأشد أشكال الدولة قسوة، هو الطفليان الشرقي (ص ٢٧) (٧).

من المؤكد أن هذا الموقف من ماركس وأنغلز ينطلق من نظرة أولية إلى الاستعمار باعتباره غزواً رأسمالياً من الخارج سيثور العلاقات الاجتماعية في آسيا على طريق تحقيق الانسانية لذاتها (٨). فالمسألة ليست قطعاً مسألة تأييد للاستعمار، بل مسألة تطوير القوى الانتاجية في الهند عن طريق العلاقات الرأسمالية الداخلة مع الفوز البريطاني. ومع ذلك، فمن المؤكد أيضاً أن هذا الرأي يعبر عن تقدير ماركس الإيجابي للملكية الخاصة. فهو يرى أن المجتمع القائم على الملكية الخاصة، وخاصة البورجوازي، يثور باستمرار نمط الإنتاج، بينما يجد معيقات في العلاقات ما قبل الرأسمالية وخاصة الآسيوية القائمة

(٦) السلطة البريطانية في الهند (١٨٥٣)، الترجمة للنص أعلاه من قبلنا. بالمرية: ماركس /

أنغلز، في الاستعمار، دار التقدم، موسكو، دون تاريخ، ص ٢٩.

(٧) أنتي دوهرنغ، دار دمشق، دمشق ١٩٦٥، ص ٢١٧.

(٨) السلطة البريطانية في الهند، ص ٣١.

على الملكية المشاعية والمتصفة بـ «الركود»، إلا أنه من الواضح أن هذه النظرة لا تتفق مع تصور تاريخي يتضمن تعددية إمكانات التطور^(٩)، بل يوصلنا إلى الستالينية والمراحل الخمس لتطور المجتمع البشري. ثم إذا كان الهدف النهائي هو الاشتراكية والشيوعية، أي الملكية الجماعية، فمن الطبيعي أن يقف المرء هنا لحظة للتفكير في حتمية ولامعالة الانتقال من الملكية الجماعية إلى الملكية الخاصة للوصول ثانية إلى الملكية الجماعية.

إلا أن وجهة نظر ماركس وأنفلز تعدلت فيما بعد. ففي الكتاب الأول من «الرأسمال» يرى ماركس بعد تقويض الانتاج الحرفي على يد الرأسمالية الغازية تحويلاً للمستعمرة إلى مزرعة لإنتاج المواد الخام. وهكذا أرغمت الهند الشرقية على أن تنتج لبريطانيا العظمى القطن والصوف والقنب والجوت والنيلة... الخ. فأقيم تقسيم عالمي جديد للعمل جعل جزءاً من الكرة الأرضية ينتج بالدرجة الأولى المواد الزراعية من أجل الجزء الآخر الذي ينتج بالدرجة الأولى مواد صناعية. وقد أصبحت هذه المقولة منطلقاً لنظريات جديدة في الامبريالية والتخلف^(١٠). لهذا السبب نرى أن أحمد صادق سعد لم يمرض في استشهاده آنفة الذكر الرأي الكامل المتكامل لماركس وأنفلز، وإن ماركس وأنفلز لم يكتشفاً - سريعاً بالنسبة لزمانهما - التواحي السلبية للاستعمار الرأسمالي الغربي فحسب، بل اكتشفاً أخيراً أيضاً التواحي الإيجابية في نمط الإنتاج الآسيوي.

ونحن نأخذ على الكاتب أنه استشهد برسالة ماركس إلى فيرا زاسوليتش بصورة مجتزئة، حاذفاً منها الاحتمال الاشتراكي الذي رآه

(٩) هلموت رايش ، ص ٤٠.

(١٠) سوفي ، ص ٣١.

في المشاعات القروية (ص ١٠). لقد قال ماركس في الرسالة المذكورة: «في هذه الحركة في الغرب يتعلق الأمر إذن بانقلاب شكل للملكية الخاصة إلى شكل آخر للملكية الخاصة. وعلى العكس من ذلك سيكون مايجري في حالة الفلاحين الروس هو تحويل ملكيتهم المشاعية إلى ملكية خاصة. إذن فالتحليل المبرر في «الرأسمال» لا يتضمن أية براهين. لاعم ولا ضد قدرة المشاعة القروية على الحياة، ولكن الدراسة المخصصة لهذا الموضوع التي قمت بها والتي جمعت موادها من المصادر الأصلية أقتنعتني بأن هذه المشاعة القروية هي نقطة ارتكاز البعث الاجتماعي لروسيا؛ ولكن لكي تتمكن من أداء دورها هذا لابد من إقصاء المؤثرات المدمرة التي تنصب عليها من جميع الجهات ولابد من إعطائها بالتالي الشروط العادية للتطور الطبيعي»^(١١). وأكد أنفلز في مقالة له، أن إلغاء القنانة في روسيا قد سدد أخطر ضربة للملكية المشاعية، وأضاف أنه يمكن إنقاذها إذا ما انتصرت الثورة البروليتارية في أوروبا الغربية وقدمت هذه عندئذ المساعدة اللازمة للفلاحين الروس من أجل تجنب مرحلة الملكية البورجوازية المتفتنة^(١٢). وفي عام ١٨٧٧ وصل ماركس إلى هذه النتيجة: «إذا تابعت روسيا الطريق التي خطتها منذ عام ١٨٦١، فإنها سوف تضيع أجمل فرصة أتاحها التاريخ قط لشعب من الشعوب لكي تغوص جميع التقلبات المقدورة على النظام الرأسمالي»^(١٣).

(١١) رسالة ماركس إلى فيرا زاسوليتش، لندن، ٨ آذار ١٨٨١، في مراسلات ماركس أنفلز...

ص ١٧٤، تمت ترجمة النص أعلاه من قبلنا - ب.ع.

(١٢) «الهند، الصين، روسيا»، (٢١ نيسان ١٨٧٥)، لدى سوتري ص ٦٥.

(١٣) رسالة ماركس إلى هيئة تحرير مجلة «حوليات الوطن»، تشرين الأول ١٨٧٧، في:

مراسلات ماركس أنفلز... ص ١٥٥.

وقد ذكر أحمد صادق سعد في صفحة متأخرة من الخاتمة (ص ٥١٩) هذا الاحتمال الاشتراكي للمشاعات القروية، لكنه لم يتبنه في كتابه، ولا رأى إمكانية للتخلص من «الركود» الآسيوي إلا في نظام إقطاعي، أو بالأحرى في نظام للملكية الخاصة يسمح بالتطور الرأسمالي وبالتالي الاشتراكي. هذا يعني أنه مازال عند النظرة الأولية لماركس وأنفلز. ويظهر هذا - فيما يظهر - من تفضيلة النظام العبودي والقطاعي على النظام الشرقي، لأن فيهما - كما يقول إنتاجاً سلعياً، ولأن النظام الإقطاعي يحبل بالرأسمالية. إنه يعتبر «العبودية المعممة»، أي نمط الإنتاج الآسيوي، «شكلاً أقدم من العبودية الفردية، وتطابق مستوى أكثر انخفاضاً للقوى الانتاجية عما يتميز به نظام العبودية الفردية (في روما واليونان) (ص ١٨)، ذلك لأن عبيد روما وأمثالهم كانوا سلعاً، ويستثمرون في إنتاج السلع، لاهي تغذية الاكتفاء الذاتي كما في النظم الآسيوية. وعند المقارنة مع الإقطاع يقول: «وبشكل عام، فمستوى القوى الانتاجية أعلى في الإقطاع عنه في الدول الآسيوية بمراحل كبيرة، وتفسح المجال أمام إعادة الإنتاج موسعاً، وتتوالد في باطنه القوى المادية والاجتماعية اللازمة لانبثاق الرأسمالية.... أما النظم الآسيوية فميزتها الأساسية هي اعتماد المشتركات على الاقتصاد الطبيعي والاكتفاء الذاتي دون الانتاج الموسع إلا بشكل استثنائي، ولاتعمو الرأسمالية في ظلها بل تحيا (هذه المشتركات - ب.ع) حياة نباتية راكدة على الأغلب...» (ص ١٩).

وقبل أن تناقش هذه المقولات ، نود أن نثبت للكاتب رأياً مناقضاً لها، نجده على ص ٣٩٢ / ٣٩٣: «وعلاوة على الأرباح الوفيرة التي كسبها التجار من الحروب الصليبية، فقد استفاد الغرب من التقدم الحضاري الذي كانت فيه الممالك الإسلامية وقتذاك... وكان أن استطاعت البورجوازية الأوروبية الناهضة استغلال هذه المعارف

الجديدة لتفتح الطريق أمام نظام اجتماعي أكثر تقدماً، في حين أن النظم الشرقية تراجعت عن ازدهارها ووقعت في الركود».

إن الكاتب يعطي أهمية أساسية لانيثاق الرأسمالية التي لا يحبل بها النظام الشرقي. ومع أن في النمط الآسيوي للإنتاج تقسيماً للعمل، لكن هذا التقسيم للعمل «لم يكن ليستطيع تطوير المجتمع الآسيوي إلى المراحل الأكثر تقدماً لعدم وجود الملكية الفردية لوسائل الإنتاج والمنتجات كقاعدة عامة: فالملكية الفردية هي التي تعطي للخيرات المتبادلة صفة السلعة، وبالتالي تحدث الفوارق وعدم المساواة بين أفراد المجتمع، وتدفع بالمجتمعات البدائية إلى التحلل» (ص ٢٠). هذا القول، الذي يستند فيه الكاتب إلى أنفلز، يوضح ما قلناه عن الأهمية الأساسية التي يعطيها الكاتب للملكية الفردية من أجل التطور. ومما يشير الانتباه هنا أيضاً، أن الكاتب يتحدث عن المجتمع الآسيوي باعتباره مجتمعاً بدائياً، مع أنه أكد قبلئذ (ص ١٢) ويؤكد بعدئذ (ص ٤٠) أن نمط الإنتاج الآسيوي متقدم على المشاعية البدائية. من هنا نزع أن يخلط بين نمط الإنتاج الآسيوي والمشاعية البدائية، نظراً للأهمية التي يأخذها لديه معيار الملكية الفردية. ففي حديثه عن مصر الفاطمية يرى، مستمعيناً به هو بسياوم، أن «هذا الضعف للملكية الفردية يجعل من النظام المصري قريباً نسبياً - من حيث هيكله لا من حيث عمره - من المجتمع البدائي. ولذلك فسوف نجد أن التكوين المصري الاجتماعي يحتفظ بدور المشترك القروي، وأن النظام الطبقي مازال غير متطور بمعنى أن حدوده غير حادة وحاسمة تماماً» (ص ٢٧٥).

ونعود إلى رأي أحمد صادق سعد بأن النمط الآسيوي للإنتاج متخلف عن النظامين العبودي والاقطاعي. هنا نلاحظ أن ماركس، لدى دراسته لأشكال الإنتاج السابقة للرأسمالية (في مخطوطة «أسس

نقد الاقتصاد السياسي» لم يتم بأية مفاضلة بين أي من هذه الأشكال: الروماني والجرماني والأسوي^(١٤). وفي مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) يقول ماركس: «في الخطوط الكبرى، يمكن اعتبار أنماط الإنتاج، الأسوي والقديم والاقطاعي والبورجوازي الحديث، حقاً تقدمية للتشكل الاجتماعي الاقتصادي»^(١٥). فقد وجد ماركس في «نمط الإنتاج الأسوي» معالم تقدمية، كما وجدها في النظام الرقي أو الاقطاعي. وجميع هذه الأنظمة متطورة عن المشاعة. إنما «قد تظهر الصفة المشاعية ضمن الكيان القبلي بشكل تمثل فيه الوحدة في سيد العائلة القبلية أو في شكل رابطة ما بين رؤساء العائلات. وينتج عن ذلك شكل أكثر استبدادية أو أكثر ديمقراطية للجماعة»^(١٦). أما المشاعة الأكثر ميلاً إلى الاستبداد فقد وجدها ماركس في نمط الإنتاج الأسوي وأما المشاعة الأكثر ميلاً إلى الديمقراطية فإليها يعود النظام الروماني والجرماني^(١٧). كذلك فإن «الركود»، الذي يوصف به المجتمع الشرقي، أورده ماركس بالنسبة لنشوء الملكية الخاصة للأرض وبالتالي التحول إلى الرأسمالية أو بالمقارنة مع المجتمع البورجوازي الحديث^(١٨). وعندما تساءل أنفلز،

(١٤) هـ. رايش، ص ٤٦.

(١٥) إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص ٢٦. وقد أضاعت هذه الترجمة الغزى من النص المستشهد به، عندما وضعت مكان «تقدمية» PRO-GRESSIV عبارة «متنامية».

(١٦) ماركس، أسس نقد الاقتصاد السياسي، بالمرية، نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٤، ص ٦٤.

(١٧) انظر حكمت قفلملي: تطور أشكال الملكية، دار ابن رشد، بيروت ١٩٧٨، ص ٧٣، ٨٢، ٨٧.

(١٨) سوفري، ص ١٦، رايش ص ٣٤.

لماذا لم يعرف الشرق حتى الملكية العقارية الاقطاعية^(١٩)، لم يقصد وصول النمط الآسيوي إلى النمط الاقطاعي، بل تطور المشاعة الآسيوية إلى النظام الاقطاعي بدلاً من النظام الشرقي.

أما أحمد صادق سعد فيعتبر نمط الإنتاج الآسيوي «راكداً» بالمقارنة مع النظامين الرقي والاقطاعي . فالمشاعات (أو «المشتركات» كما يسميها) راکدة من الناحية الاقتصادية، إذ تعتمد على الاقتصاد الطبيعي والاكتفاء الذاتي. حقاً، إن نمط الإنتاج الآسيوي لا يعرف الملكية الخاصة للأرض، إلا في حدود ضيقة. فالأرض عموماً للدولة أو للسلطان (وهذه أولى خصائص هذا النمط). وهناك ارتباط وثيق بين الزراعة والإنتاج الحرفي، فيمكن اعتبار المشاعة الآسيوية مكثفة ذاتياً (وهذا يعتبره المؤلفون خاصية ثانية)^(٢٠). الانتاج يجري هنا للاستعمال، أساساً، لا للتبادل. هو إنتاج غير سلعي، وإن أمكن له أحياناً أن يأخذ في المدينة عبر الدولة قيمة تبادلية. وطالما أن التبادل لا يتم، فمن الطبيعي أن لا يكون الاقتصاد نقدياً. هذا صحيح، ولكن لنسأل: هل كان الاقتصاد العبودي والاقطاعي اقتصاداً نقدياً، هل كان الانتاج فيهما سلعياً موسماً؟. مانعرفه هو أن الانتاج السلمي الموسع لم يكن له وجود قبل الرأسمالية. وماركس نفسه يقول بوضوح، أن جميع أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية تشترك من ناحية في أنها تنتج قيمة استعمالية، حيث يكون لتحويل المنتجات إلى سلعة دور ثانوي، ومن ناحية أخرى في أنها، من حيث سيطرة الملكية العقارية فيها، مازال تهيمن فيها العلاقات الطبيعية^(٢١). حقاً، إن العبد الغريبي يعتبر سلعة،

(١٩) انظر الحاشية رقم ٣ والنص المقابل لها.

(٢٠) انظر رايش، ص ٣٦.

(٢١) أسس نقد الاقتصاد السياسي، لدى هـ رايش، ص ٤٥، سوفري ص ٤٠، ققلملي ص ١٠٥.

ولكن لحظة وجوده في سوق النخاسة فحسب، ثم إنه ينتج قيماً استعمالية لاقتصاد منزل صاحب الرقيق؛ يقدم له خيارات عينية لانقدية، إذ ليس هناك تبادل تجاري بين العبد وسيده. وما يفيض عن حاجة الاقتصاد المنزلي لصاحب الرقيق، بما فيه من عبيد وخدم وأتباع، وعن الضريبة المفروضة للسيد الأعلى (الأمير أو الملك وما شابه)، قد يذهب إلى السوق ويصبح سلعة. وكذلك في الشرق يستلب السلطان فائض الإنتاج، بشكل الخراج مثلاً، فيستهلك وحاشيته وجيشه وموظفيه ما يستهلك، والباقي قد يباع ويصبح سلعة أو يدخر.

لهذا لا يمكن منطقياً أن يكون الاقتصاد الطبيعي وغير السلمي عموماً هو السبب في ركود النمط الآسيوي بالمقارنة مع النظامين العبودي والاقطاعي، طالما أنهما يشتركان معه في ذلك. لكن الغريب أن الكاتب يعود في الفصل الثامن ليتساءل: «ألا يثبت قيام الدولة الفاطمية ونجاحاتها أن القوى الانتاجية استطاعت أن تنمو صادرة من أصول النظام الشرقي وجذوره؟ وبمعنى آخر، هل مازال سليماً بشكل مطلق، أن ارتفاع مستوى القوى الانتاجية مربوط دون فكاك بانتشار المعاملات النقدية والإنتاج السلمي وسيادة الملكية الفردية؟» (ص ٣٠٣/٣٠٤). فهذهين السؤالين ينفي آراءه السابقة، ولا يستطيع إلا أن نبدي موافقتنا المبدئية.

ويعيد الكاتب أسباب «الركود» أيضاً إلى الدور الاقتصادي للدولة الآسيوية. لقد قلنا سابقاً، إن السيد صاحب الرقيق أو الأفتان في الغرب والسلطان ورجاله في الشرق يستلبون فائض الإنتاج؛ وهائض الإنتاج هو الأرضية التي يقوم عليها التطور الاقتصادي. فالسيد الغربي والسلطان الشرقي هما بالدرجة الأولى والرئيسية من يراكم ويستثمر، لا العبيد ولا الأفتان ولا الفلاحون الشرقيون. أما السلطان فيستخدم بعض هذا الفائض في «الأشغال العامة»، وأهمها «إنشاءات

الري، التي تعد من القوى الإنتاجية المتقدمة في العصور القديمة والمتوسطة والحديثة، والتي تعتبر شرطاً أساسياً للزراعة الشرقية، لأسباب جغرافية ومناخية وما إلى ذلك (وهذه هي الخاصية الثالثة للنمط الآسيوي). وأما السيد الفري فلم تكن له حاجة لمثل هذه الإنشاءات الضخمة، وبالتالي لم يكن في هذا المجال ليدفع بالقوى الانتاجية إلى أمام مثل السلطان الشرقي. لقد كان السادة الفرييون هم الدولة في إقطاعياتهم وجميع المنتجين عندهم عبيد لهم مباشرة، بصورة أرقاء أو أقتان. وكذلك كان السلطان الشرقي هو الدولة في بلاده وجميع الناس عبيده، صغيرهم وكبيرهم، الأمير والمملوك (وهذه هي الخاصية الرابعة للنمط الآسيوي). ومع ذلك فقد كانت العبودية تجاه السلطان الشرقي بعيدة غير مباشرة، عبودية عامة (أو مضممة) غير محصورة بالفلاحين أو المنتجين عامة، بل تطول الجميع حتى الأمراء، وحتى أنها تطول الأمراء جسدياً قبل الفلاحين لقربهم من السلطان. لذلك يمكن القول، إن فلاحي الشرق كانوا أحراراً بالمقارنة مع ممتلكي الأرض من العبيد والأقتان الفرييين، وبالتالي كانوا أقدر من هذه الناحية نظرياً على تطوير معارفهم ومهاراتهم من هؤلاء. على النقيض من ذلك يرى أحمد صادق سعد، أن الدولة الآسيوية تلعب دوراً في إبقاء «التخلف الاقتصادي العام»، لكونها تستغل الفلاحين «عن طريق استيلائها على فائض العمل كله تقريباً في شكل الضريبة فلا يبقى في أيدي الفلاحين ذخركم لتوسيع الاستثمار»، ولذلك «تتخذ الهياكل الانتاجية سمة الثبات» (ص ١٦، انظر أيضاً ص ٦٣). والجواب على ذلك، أن التراكم وتوسيع الاستثمار لم يكن مهمة الفلاح في الشرق، ولامهمة العبد والقتن في الغرب، كما رأينا، بل مهمة المالك العقاري. غير أن الكاتب يعود في مكان آخر (ص ٥١٧) ليعمل رأيه، حيث يقول: «ولأن الدولة الشرقية تتولى المهام الاقتصادية

الرئيسية، فاتهاها السياسي والفكري هو الحاسم في الحالة الاقتصادية أي في الازدهار أو الركود، وفي رفع مستوى القوى الانتاجية أو الحط منها». هنا نضطر ثانية إلى تأييد الكاتب مبدئياً، دون أن نخفي استغرابنا لآرائه المتعارضة، خاصة وأن الكاتب نفسه يعطي أمثلة كثيرة على تطوير الدولة للاقتصاد ورفعها للقوى الانتاجية (انظر مثلاً ص ٨١، ٩٠/٩١، ١٥٥، ٢٠٤، ٢٤١، ٢٥٥...).

قد ينفي القارئ وجود هذا التعارض في الرأي، بدعوى أن الكاتب يفرق ضمناً بين «ركود» في الحالة الاقتصادية و«ركود» في البنية الاقتصادية. بحيث أنه يتبنى في الحقيقة شبه موقف ماركس وأنفلز بالنسبة للركود الشرقي، أي ركود نمط الانتاج الآسيوي من حيث انتقاله إلى الرأسمالية. إن صح ذلك، يكن التناقض الظاهر بين الشاهدين في ص ١٧ و ص ٥١٧، وكذلك بين الشاهدين في ص ١٩ و ص ٣٠٢/٣٠٤، قد وجد بشكل ما حلّه. ويتدعم هذا التأويل بالتوضيح التالي من قبل الكاتب: «يبد أنه يجدر بنا أن نوضح للقارئ أمراً هاماً، وهو أن حديثنا عن النمط الآسيوي لا يقصد سوى الثبات النسبي للإطارات الرئيسية للتكوين المصري والخطوط العامة لهيكل هذا التكوين. غير أن محتويات كثيرة داخل هذا الهيكل وتلك الاطارات تتغير. فلا يمكن -بطبيعة الحال- مقارنة التكوين المصري أيام الفراعنة به في ظل الفاطميين إلا على هذا الأساس» (ص ٢٥٤). ويقول في مكان آخر: «وهكذا نتبين أن الفكرة الماركسية عن ركود التكوين الآسيوي صحيحة إذا أخذت بمعنى نسبي: أي أن النظام المصري تطور ببطء شديد أولاً (خلال عشرات القرون)» (ص ٢٠٢). ونحن نرى، أن الكاتب يفرق حقاً بين مفهومي الركود المذكورين آنفاً، ولو بشكل غير صريح، لكنه يربط بينهما ربطاً محكماً بوثاق الملكية الخاصة، بحيث أن الركود في البنية الاقتصادية وكذلك

الركود في الحالة الاقتصادية يتناسبان عكساً مع قوة الملكية الخاصة. وسنرى شاهد ذلك فيما يلي.

إن الكاتب، حيثما يرى ضمن نمط الانتاج الآسيوي تقدماً اقتصادياً، فإنه يعيده إلى عناصر غريبة عن هذا النمط، عناصر إقطاعية أو ملكية فردية، فهو - كما قلنا سابقاً (انظر الشاهد من ص ٢٠) - لا يرى تطوراً إلا في الانتاج السلمي الذي لا يجده إلا في نظام الملكية الخاصة. من ذلك أنه يتحدث عن نمو القوى الانتاجية في مصر الهيلينية «في إطار طبيعة التكوين الآسيوي نفسه وباستعمال أساليبه جنباً إلى جنب الأساليب الأخرى (خاصة منهج النمو التلقائي المنبثق من الملكية الفردية والتجارة النقدية) ... ولكن تقديرنا أن الاحتفاظ بالإطارات الآسيوية التي تحرك داخلها حكام مصر الهيلينية كان من ضمن الأسباب التي ضيقّت على محاولة التطوير نفسها وجعلتها عرضة للضعف السريع فيما بعد» (ص ٨١). وفي العهد الروماني: «... اندفعت مرة أخرى عجلة التطور، فعادت العزب الكبيرة إلى الظهور، تعتمد على الوسائل الحديثة والعملية للزراعة. وهكذا تم تطور تاريخي مرة أخرى شبيه بالسابق، وإن كان على مستوى أعلى بسبب التقدم العام للقوى الإنتاجية» (ص ٩١). أما الدافع إلى هذا التطور فيستقى من الجملة التالية: «وترتب على السياسة الرومانية في مجال الاقتصاد أن اتسع الانتفاع الفردي بالأرض، ثم الملكية الفردية لها، اتساعاً كبيراً منذ أوائل العهد البيزنطي (نفس الصفحة). وعلى ص ١٩٢ نقرأ التالي: «لقد دام الركود بالنسبة لمصر طوال فترة ازدهار الخلافة. وبدأت عجلة التطور تدور ثانية في وادي النيل قبيل ثورة الزنج مباشرة (٨٦٨م)، أي عندما بدأ الحكم في بغداد تأهل سيطرته. وفي تقديرنا أن هذا التحول كان نتيجة توافر ظرفين معاً: ظرف خارجي، وهو التغير في الطرق التجارية، بحيث أن عادت إلى النشاط

تلك التي تمر بمصر. وظرف داخلي، وهو الازدهار المفاجئ للملكية الفردية الخاصة لفترة قصيرة، وإتمام عملية استعرا ب مصر على أساسه». وقد هيمنت فكرة الدور التقدمي للملكية الخاصة على ذهن الكاتب، فعمم من حادثة حرق الديوان في حركة ابن الأشعث في عام ٧٠١ أن «المطلب المحوري لنضال الموالي كان الحصول لهم على الاعتراف بحق الملكية العقارية أسوة بالعرب» (ص ١٥٤) (♦)

وحتى التقدم الذي جرى في عصر الخلافة الفاطمية، والذي ذكرناه عن لسان الكاتب كإمكانية للازدهار الاقتصادي في ظل نمط الانتاج الآسيوي، يعيده الكاتب إلى عناصر غير آسيوية، فيقول إن النموذج الفاطمي «نموذج جزئي لأنه غير نقي، إذ أن التعامل النقدي والانتاج السلعي قد انتشرا وزادا فعلاً في هذا العصر...» (ص ٢٠٤). لقد رأى هنا تطوراً كبيراً، ولكنه لم يقد إلى تغيير النمط الآسيوي للإنتاج (٢٢)، لذلك رأى أن التطور لم يصل إلى غايته لعدم تحطيم الإطار الآسيوي للإنتاج من قبل تلك العناصر الغريبة: «فقد تحقق في ظل الفاطميين أقصى تطور ممكن للقوى الانتاجية ولفئات الاجتماعية المنتجة، ولم يكن من المستطاع أن تنمو إلى حد أبعد إلا بكسر ذلك الطوق الذي فرضته العلاقات الانتاجية، الآسيوية. فكان طبيعياً أن يعود الوضع القهقري لامع الأيوبيين فحسب، بل وفي ظل الفاطميين أنفسهم» (ص ٢٢٩/٢٣٠).

(♦) ووقع في منالطة مشابهة عندما أهاد المدا ب بين القرامطة والفاطميين إلى تناقض المصالح التجارية بين الجناحين الاسماعيليين. فنفل عن الأساس الحقيقي للمدا وهو الكامن في التباعد الكبير بين النظامين الاقتصاديين والسياسيين اللذين أقامهما جناحان من حركة واحدة أصلاً. (انظر ص ٢٩٠)..

(٢٢) وكادت أن تأتي المرحلة الفاطمية بمصر إلى مشارف الرأسمالية دون المرور لا بالعبودية ولا بالاقطاع (ص ٤٩٤).

ويعيد الكاتب الركود إلى أسباب أخرى أيضاً، سنأتي على ذكرها فيما يلي، علماً أن ماركس وأنفلز لم يذكر سبباً آخر للركود الآسيوي سوى الاندماج بين الزراعة والحرفة في المشاعة القروية التي تشكل الوحدة الأساسية للمجتمع الشرقي. إن الكاتب يتحدث (إلى جانب الركود الاقتصادي) عن الركود في النظام السياسي الآسيوي. ويتجلى هذا في أن التناقض الاجتماعي الأساسي في الدولة الشرقية، بين الدولة والفلاحين، لم يتحول. على الأغلب إلى القضاء على النظام كله، بل كانت نتيجته في معظم الأحوال استبدال حاكم طاغ بحاكم طاغ آخر، والعودة إلى الأحوال السابقة ولو بعد حين. وذلك لأن الفلاحين لم يكونوا يستهدفون بثورتهم إلا العودة إلى شكل أقدم وأكثر بدائية من المشتراكات القروية، شكل متحرر من وجود الدولة، الأمر الذي كان يناقض حركة التاريخ، (ص ١٧) .. «وذلك لأن التناقض الأساسي داخل النظام الآسيوي - بين الدولة والفلاحين - ليس من الممكن أن يجد حلاً في اتجاه تقدمي تاريخياً بفعل تطوره الذاتي... إلا في ظروف خاصة» (ص ٢٥). لكن الكاتب لم يعرفنا على هذه الظروف الخاصة، ربما باستثناء حالة محمد علي باشا (ص ٥١) . ثم يقول، إن الحركات الثورية للفلاحين «فشلت جميعاً في تغيير النظام الاجتماعي والسياسي. ولا يعود هذا، فحسب، إلى قلة التنظيم للحركة وطبيعتها التلقائية والمتقطعة، بل إلى كون الفلاحين كانوا قد استهدفوا بها أساساً العودة إلى النظام المشاعي القديم، فأرادوا أن يقتلوا الجذور التي ضربها - إلى حد ما. الإنتاج السلمي والتبادل النقدي في الاقتصاد المصري، وأن يتخطوا حتى النمط الآسيوي بما يقتزن به من استبدال مركزي. وكانت هذه الأهداف مستحيلة التحقيق» (ص ١٢٧).

ويقول أحمد صادق سعد، إن مصر لم تعرف «حركة مثل ثورة الزنج، لأن العبيد لم يلعبوا دوراً ذا شأن في الانتاج باستثناء عدد من

الاباق في عهد الأخشيديين القصير. كذلك لم تضرب الحركة الخارجية جذوراً في وادي النيل. وعلى العموم، فمن الملاحظ أن التأثير الاجتماعي والسياسي للبدو على مسيرة مصر التاريخية يبدو ضعيفاً وغير حاسم على أية حال. وكذلك لانرى للحركة الفلاحية التسوية المعروفة بالقرمطية مقابلاً في مصر من حيث البلورة السياسية التي وصلت إلى حد تأسيس دولة عاشت مايقرب من قرنين، (ص ٢٠٩). لكن مثال القرامطة أو الخوارج أو الزنج يعني مع ذلك، وكما يرى الكاتب نفسه أيضاً (٣٣)، أن الفلاحين وعامة الشعب في البلدان الشرقية يمكن أن ينجحوا في إقامة نظام اجتماعي متقدم، وهو بالتأكيد ليس النظام المشاعي القديم، كما يزعم الكاتب، بحكم أن القرامطة مثلاً أسسوا دولة عاشت مايقرب من قرنين. وبالتالي فإن الاستعمار الرأسمالي الغربي ليس هو أعظم ثورة ولا الثورة الوحيدة التي عرفتها آسيا، كما نقل الكاتب عن ماركس (ص ٢٢).

إن ماركس وأنفلز لم يعرفا ثورة اجتماعية في آسيا، لأن التاريخ الآسيوي نفسه كان وقتذاك شبه مجهول في المراجع الغربية، وكان جل اطلاعهما - حتى الستينات من القرن الماضي - على الهند دون غيرها من بلدان الانتاج الآسيوي. أما أحمد صادق سعد فلا عذر له في هذه الناحية. وإذا كان مثال القرامطة لايمس مصر، مع أنه كاحتمال ينطبق على جميع بلدان نمط الانتاج الآسيوي، فإننا نسأل الكاتب عن تلك الثورة الشعبية التي ذكرها عدة مرات دون أن يحدثنا شيئاً عن حيثياتها. يقول في فصل مصر الفرعونية: «وبعد أن انهارت الأسرة العاشرة على أثر الثورة الشعبية (القرنين ٢٢ و ٢١ ق.م) قام ملوك

(٢٣) الحركات الشعبية الجذرية «ضربت اللال إلى درجة معينة، على إمكان نجاح الحركة الشعبية، ص ٢١٢.

الدولة الوسطى بإعادة توزيع الثروة العقارية مستفيدين من القضاء على النبالة الاقليمية القديمة بواسطة الجموع» (ص ٥٠). «وقد سبقت الاشارة إلى الثورة الاجتماعية والسياسية التي وقعت بين ٢٣٦٠ و ٢١٦٠ ق م وأنهت الدولة القديمة فأجبرت الملوك على الهرب من الدلتا الثورية إلى الفيوم، ثم هزموا أمام أمراء طيبة» (ص ٥٢). «فازدادت الأعباء التي يتحملها الفلاحون، وفجرت المظالم التي تكاثرت عليهم من الأغنياء وموظفي الحكومة، الثورة الشعبية التي تفصل بين الدولتين القديمة والوسطى، واستطاعت أن تنتشر وتقوى مستفيدة من تفكك الطبقة الحاكمة وخلافاتها الداخلية» (ص ٥٤).

ثم كيف يخمن الكاتب أن الثورات الفلاحية والشعبية المصرية استهدفت العودة إلى النظام المشاعي القديم، مع أنه يذكر أن هذه الثورات قامت ضد جور الخلفاء والولاة وارتفاع الضرائب (انظر مثلاً الثورات في العهد الأموي والعباسي)، أو لاستبدال حاكم جائر بمستبد عادل أو لإقامة دولة العدل والمساواة (انظر مثلاً ثورات العهد الفاطمي والأيوبي المملوكي)؛ وهي من حيث الايديولوجيا إما مجرد إسلامية أصولية أو مهدوية أو شيعية اسماعيلية أو خارجية، وجميع هذه الحركات السياسية، حتى الحركة الخارجية، لم تكن تريد العودة إلى المشاعية البدائية، إنما إلى نموذج آخر (غير القائم) من الدولة الاسلامية التي رأتها أو رأت بذورها أو أسسها في دولة النبي محمد. وليس صحيحاً، كما تشير المراجع، أن «الخوارج حاولوا تحطيم الدولة الاسلامية حتى يقيموا شكلاً من أشكال المجالس المشيعية التي ترشد ولا تحكم وتقنع ولا تنهر» (ص ٥٢). «فهم لم يرفضوا قط نظام الدولة السياسي وإنما هدفوا لإقامة دولة على أساس ديمقراطي، فكانوا لذلك جمهوريين الاسلام بلا مدافع، ومن ثم يمكن القول أن فكرة الدولة عند الخوارج لم تتأثر بالنمط البدوي في الديمقراطية، بقدر

ارتكازها بالدرجة الأولى على مفهوم العدالة في الاسلام» (٢٤). فكان الكاتب يظن أن هذه المبادئ، من عدل ومساواة وشورى، لا يمكن تحقيقها إلا في المشاعية البدائية أو الاشتراكية الحديثة، كأنني به لا يعتقد بإمكانية اشتراكية حضارية في تلك المصور، وإذا به ينفي تقدميتها (ص ٢٥) ويضعها في تناقض مع حركة التاريخ (ص ١٧) . وإذا بالكاتب يمود (من حيث هو يرفض) إلى تحديد مسار للتاريخ خارج - بالطبع - عن مقولة المراحل الخمس، إنما يقوم على نفس الأساس العقلي.

بالتركيد لست أنكر أن تكون بعض الجماعات النائرة أو المسالمة قد عادت فعلاً إلى النظام المشاعي القديم (هنا إلى البداوة بعد التحضر)، ولكن مضطرة، مغلوبة على أمرها. فما كان لجماعة متحضرة أن تهجر نعيم الحضارة إلى شقاء البداوة، إنما كم من مرة ومرات شهد شرقنا جحافل الرعاة الجرارة زاحفة كالجراد على مدن الحضارات، إنها الطوفان، كما يعبر حكمت قفلجمل (٢٥). وإن المعلم ابن خلدون (٢٦) ينطلق في فهمه المادي للتاريخ الشرقي من التناقض الأساسي بين الحضارة والبداوة. هذا التناقض هو - في الحقيقة أول ما يميز التاريخ العربي عن التاريخ الأوروبي (وهو - حسب تعدادنا - الخاصية الخامسة من خصائص نمط الانتاج الآسيوي) - ونقول إنه خاصية لنمط الانتاج، لأن التناقض بين البداوة والحضارة يقوم اقتصادياً على أساس الفصل بين تربية الحيوان والزراعة.

(٢٤) محمود اسماعيل: قضايا في التاريخ الاسلامي - منهج وتطبيق، دار المودة، بيروت

١٩٧٤، ص ٧٣.

(٢٥) في المصدر المذكور سابقاً.

(٢٦) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت ١٩٧٨. أو أية طبعة أخرى.

إن الكاتب يذكر الاندماج بين الحرفة والزراعة، لكنه ينسى الانفصال بين الزراعة وتربية الحيوان. على أننا يجب أن نستدرك، أن الكاتب يذكر في عدة أماكن التناقض بين الرعاة الرحل أو البدواة أو الصحرَاء من جهة والمزارعين أو الحضر من الجهة الأخرى (انظر ص ١٥١، ٢٣١، ٢٢٧، ٢٢٤، ٢٣٦). لكنه غفل عن الأساس الاقتصادي لهذا التناقض، ونسبه تماماً عندما بحث في تقسيم العمل الاجتماعي: «ويوجد في المشتركات الريفية، وفي المجتمع الآسيوي عموماً، تقسيم للعمل، ونقصد به التخصص في الرعي من جهة والزراعة من جهة أخرى، والحرف من جهة ثالثة (أشغال النسيج والخزف والبناء والكتابة الخ)، ولكنه كان تقسيماً معتمداً على الاكتفاء الذاتي الصغير المنخفض الانتاجية بشكل عام» (ص ٢٠). فإذا كان الرعي يجري ضمن المشاعة القروية (الزراعية)، فماذا عن الرعي الذي يجري على حدود هذه المشاعات الزراعية ؟ وإذا كانت المشاعات الزراعية مكتفية ذاتياً، فهل كانت المشاعات الرعوية البدوية مكتفية ذاتياً أيضاً؟ وقد أشار الكاتب إلى «أن العلاقة بين الرعاة الرحل وبين المزارعين المستقرين - سواء كانت علاقة تجارية هادئة أم علاقة اقتتال عنيف - نقول إن هذه العلاقة هي أحد العناصر الرئيسية للتكوين الشرقي، كما نعلم» (ص ٢٢٤). فكيف تكون التجارة والحرب بين الرعاة والفلاحين إذا كان كل من الفريقين مكتفياً ذاتياً؟ حقاً، إن الاندماج بين الزراعة والحرفة سبب للركود، إذ هو التضاف على تقسيم العمل الاجتماعي، ولولا التقسيم الاجتماعي للعمل، لما وجد مجتمع طبقي. أما الفصل بين الزراعة وتربية الحيوان فهو - على العكس - مدعاة لعدم الاستقرار، هو أساس لتناحر دائم متواصل، كان محركاً للتاريخ الشرقي.!

هكذا بقي اكتشاف «العنصر الرئيسي للتكوين الشرقي»، وهو التناقض بين الفلاحين والبدو، دون تأثير على مفهوم الكاتب لنمط

الانتاج الاسيوي. لذلك لم يستفد من نظرية ابن خلدون. وهو نفسه لاحظ الأصل الرعوي للفراغة (ص ٤٨)، ولكن هذا بقي مجرد ملاحظة هامشية، فزعم أن البدو لم يؤثروا على تاريخ مصر. (ص ٢٠٩). وقد استشهد الكاتب بابن خلدون (انظر مثلاً ص ٢٢٢)، ولكن حيثما وجد أمام عينيه حضراً وبدواً يتصارعان، فوقع في نفس خطيئة أيف لاكوست^(٣٧)، الذي لم يرفكر ابن خلدون قابلاً للتطبيق على المجتمعات الهدرولية. فقد وجد الكاتب تكويناً شرقياً نموذجياً وإلى جانبه تكوينات شرقية فرعية مثل التكوين التركي والتكوين المغولي... يقول: «فالبيروقراطية إحدى سمات الدولة التركية السلجوقية، وهي أيضاً من العناصر التي تجعلنا ننظر إليها باعتبارها أحد الأنواع للنظم الشرقية» (ص ٣٥٠). وتراه يقارن بين التكوين التركي والتكوين الشرقي النموذجي (ص ٢٤٣ - ٢٤٤)، مع أننا لو قمنا الأمر لوجدناه يقارن بين مرحلتين مختلفتين أو طورين مختلفين لتكوين واحد، وما «التكوين الشرقي النموذجي» سوى طور متقدم من أطوار الدولة الآسيوية. نستند في ذلك إلى مقدمة ابن خلدون، وهذا لا يعني أننا ننكر وجود أنواع من النظم الشرقية، بل يعني فقط أن الكاتب خلط بين أطوار النظم الشرقي وأنواعه.

إن نظرة ماركسية حديثة لمقولات ابن خلدون تقودنا إلى القول بأن دولة الاستبداد الشرقي هي طور متقدم في الدورة الخلدونية للدولة. وفي الطور الأول، وهو طور النشوء، يكون صاحب الدولة «ديمقراطياً»، حيث يكون لأبناء عصبته كلمة تقال وتسمع من قبله. فالاستبداد - استناداً إلى فكر ابن خلدون - يزداد بابتعاد الملك عن أبناء عصبته ويضعف هذه العصبية، ويرتبط بذلك الاعتماد المتزايد على المرتزقة

(٣٧) العلامة ابن خلدون، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٤.

والغريباء بدلاً من أبناء العصبية. فمن المنطقي أن صاحب الدولة لا يمكن أن يكون مستبداً مع الرجال الذين صنعوا له دولته، ومنعاً لهذه «الديمقراطية» يضطر غالباً إلى قتلهم ومحاربة رجالهم، كما قتل أبو جعفر المنصور أبا مسلم الخراساني وكما فعل الخليفة الفاطمي الأول بداعيته أبي عبد الله (ص ٢٤٥) وجنكيز خان بكبير كهنته جوكو (ص ٢٦١). على العكس من ذلك يمكن لصاحب الدولة أن يكون مستبداً مع الرجال الذين يصنعهم هو، الذين يمنحهم المناصب دون فضل منهم، أو الذين يشتريهم بماله، كالماليك والعبيد السود. أما «الديمقراطية» تجاه عامة الشعب، فلم يكن لها وجود، لافي الشرق ولا في الغرب، طيلة عصور الحضارة حتى مجيء البورجوازية. وقد لاحظ الكاتب اعتماد الدول الشرقية على المرتزقة وفي مقدمتهم الماليك (ص ٥٥، ٥٦، ١١٨، ٢٤٢...)، لكنه لم يستطع تفسير هذه الظاهرة، ولا استعان بابن خلدون.

اعتماداً على ما سبق يكون التناقض الأساسي في نمط الإنتاج الآسيوي، حسبما يرى ابن خلدون، بين الرعاة والفلاحين، بينما رآه أحمد صادق سعد بين الدولة والفلاحين. وسواء كان أحمد صادق سعد هو المخطئ أو المصيب، فإن المرء يتساءل عن مغزى تناقض أساسي لا يؤدي إلى شيء^٩. تشير بذلك إلى قول الكاتب بأن الحركات الشعبية مناضة لحركة التاريخ (ص ١٧) وأهدافها مستحيلة التحقيق (ص ١٢٧)، وأن هذا التناقض الأساسي ليس من الممكن أن يجد حلاً في اتجاه تقديم تاريخياً (ص ١٢٧)، بل مفعوله ركودي لأن نتيجته في معظم الأحوال استبدال طاغية بطاغية (ص ١٧). هنا نسأل: فإين وجد الكاتب المحرك للتاريخ الشرقي؟. فيرد الجواب: «وقد وُجد في الدولة الآسيوية تناقض آخر، وهو ذلك الذي تعارض فيه الاستغلال الحكومي للفلاحين مع استغلال الأغنياء لهم، وهم هؤلاء الأغنياء الذين وصلوا

إلى تملك الأرض أو كادوا، ويأتون من صفوف التجار أو الصناع الذين يتعاملون في المنقولات الحكومية، ومن كبار البيروقراطيين الذين يقطع عليهم الملك الابعديات والأراضي، ومن كهنة المعابد الذين يريدون استثمار ثرواتهم، أو من الملتزمين الذين يؤجر لهم حق جباية ضريبة معينة. وفي بعض الأحيان استطاعت هذه القوى النازعة إلى التملك الفردي للأرض أن تفرض سيطرتها، ومهدت السبيل لانتقال المجتمع إلى أحد أشكال الاقطاع» (ص ١٧ / ١٨). ويأتينا الجواب مرة أخرى: «والى جانب التناقض الرئيسي بين الفلاحين والحكام بشمولهم، انطوى النظام الفرعوني على تناقضات أخرى، ومنها تلك الداخلية بين الأجنحة المختلفة للطبقة الحاكمة. فمع الانعزال المتزايد بين الحكام والمحكومين، كان جهاز الدولة يزداد قوة وقهراً، وتزداد حاجة السلطة المركزية إلى توسيع نطاق الجهاز حتى تستكمل شمول رقابته وإشرافه على الرعية. ويترتب على هذا إقامة مراكز جديدة للسلطة تنزع إلى الاستقلال فتضعف الملكية إلى أن يستولي على العرش أحد المراكز فيخضع الباقي للملكية الجديدة وهكذا. وتميز التاريخ الفرعوني بالتالي بحركة بندولية «بين السلطة المركزية وبين القوى الانقسامية المرة تلو الأخرى» (ص ٥٣).

فهل القوى النازعة إلى الملكية الفردية هي نفس القوى الانقسامية؟ نعم، فإلى جانب العنصر الفلاحي «وجدت القوى النازعة إلى الملكية الفردية والتي قاومت السلطة المركزية وحاربتها في كثير من الأحيان بالسلاح، محاولة الدفع نحو العبودية حيناً ونحو الاقطاع حيناً آخر...» (ص ٦١). إنه «التناقض بين قوى التوحيد المركزية. وهي الضمان الأساسي للإنتاج بسبب انخفاض القوى الانتاجية. وبين قوى التمزق المعبرة عن النزعة إلى الملكية الفردية، وهي القوى الوحيدة (في الوقت نفسه) القادرة على رفع القوى الانتاجية إلى مستوى أعلى في

ذلك الوقت» (ص ٩٧). ثم يبدو هذا النزاع «حلقياً»، لاطائل تحته، مثله مثل التناقض بين الفلاحين والدولة: «إن الصراعات بين الخلفاء وبين الوزراء تارة وقادة الجيش أو ولاية الأقاليم تارة أخرى هي صورة من صور التناقضات التي عرفها النظام المصري منذ القديم بين مركزية الدولة وبين القوى النازعة إلى الملكية الفردية والعاملة على تقنيات الوحدة المركزية. غير أن المظهر الذي تتبدى فيه تلك النزاعات كان مظهراً شخصياً أو اثياً أو قبلياً أو اقليمياً بل وحتى مهنياً... إنه مظهر لصراع «حلقي» أي بين دوائر مغلقة من المجموعات يرتبط أفرادها ببعض ارتباطات خاصة غائرة في نفوسهم. وكان تقسيم القاعدة الأساسية المنتجة للبناء الاجتماعي - إلى مشتركات فلاحية صغيرة وطوائف حرفية عدة منعزلة بعضها عن بعض، نقول إن هذا التفتت ألقى ضوءه الخاص على التناقضات بين القوى الإنتاجية وبين علاقات الانتاج. فإن الحلقة في الأوساط الاجتماعية الحاكمة هي انعكاس للحلقة في الأوساط الشعبية ومقوّ لها بدورها» (٢٨٥).

ففي البدء يبدو الصراع بين قوى المركزية واللاملكية والاستبداد من طرف والقوى النازعة إلى الملكية الفردية والتقدم من الطرف الآخر. ثم يأخذ الصراع وجهاً سياسياً، تكون فيه قوى الملكية الخاصة نازعة إلى الانقسام. ويوصلنا الكاتب من بعد إلى مآزق التناقض المساوي بين قوى مركزية ضامنة للانتاج وقوى انقسامية رافضة لمستوى القوى الانتاجية. ليظهر بعدئذ هذا التناقض مجرد تناقض حلقي، ركودي في الحقيقة. وفي النهاية نجد هذه القوى المتنازعة وقد استبدلت أدوارها، فأصبحت القوة المركزية هي حاملة التقدم (٢٨): «والأمر المميز

(٢٨) ويظهر هذا أيضاً من تقييمه لمرحلتى العصر الفاطمي: من البداية إلى خلافة المستنصر حيث كان الوزراء ووزراء تنفيذ وهي مرحلة صعود. ومن زمن المستنصر حتى النهاية كان الوزراء ووزراء تفويض وهي مرحلة انحسار اقتصادي اجتماعي. ص ٢٨٤.

الذي نود أن نلفت إليه النظر هو أن الاستبداد الشرقي لعب دوراً مزدوجاً. ضمن جهة، كان الوسيلة الأساسية للدفع بالنسق المصري إلى الأمام، لرفع مستوى الانتاجية، ولاحتضان القوى التي يمكن أن نسميها «تقدمية» في تلك الظروف (قوى الانتاج الصغير وخاصة الحرفي). ومن جهة أخرى، فقد كان الاستبداد الشرقي، وفي الوقت نفسه، جذر القوى الأخرى التي جذبت مصر إلى التدهور والتمزق والاستعانة بالأجنبي والمغامر والمرتزق» (ص ٢٩٩).

وبالرغم من أن الكاتب يعد البيروقراطية من القوى النازعة للملكية الفردية (انظر ص ١٧ / ١٨ وكذلك ص ٢٩٧) وهي بالتالي قوة تقدمية (لأنها، كما رأينا، ترفع من مستوى القوى الانتاجية)، فإنه يقول: «وفي الهيكل الحاكم كانت الطبقة البيروقراطية عاملاً رئيسياً في إعاقة التقدم وإشاعة الركود والانقسام» (ص ١٦٩). وهذا عامل جديد من عوامل الركود يفاجئنا به المؤلف. فطالما أن القوة المركزية هي ضمانة الانتاج، وهو دور تقدمي ولاشك أكثر أهمية من رفع مستوى القوى الانتاجية، فإن المرء يتخوف أن تتغلب القوى النازعة إلى الملكية الفردية فينهار الانتاج. والكاتب يمبر عن هذا التخوف (انظر ص ١١٣ / ١٤٤)، لكنه في مكان آخر يبدو أن هذا ليس هو الذي حال دون أن تحقق القوى النازعة إلى الملكية الفردية أهدافها في تغيير نمط الانتاج، بل «النمط السائد للتوزيع، أي توزيع ناتج العمل: ذلك أن نظام العبودية المعممة لم يكن يعطي للقوى النازعة إلى الملكية الفردية إمكان إيجاد التراكم الضروري لتوسيع العلاقات السلمية بحيث تكون شاملة» (ص ٦١)، وبذلك نود إلى ما كنا فيه في البداية.

وللمقارنة نود أن نذكر بأن طيب تيزيني كان قد أشار إلى أن المجتمع بعد الاسلام انقسم إلى قوتين متصارعتين، سلطة مركزية تجسد القوى النازعة إلى الملكية الفردية وقوى إقطاعية انفصالية، وأن

العلاقة بين هاتين تقوم على الضرورة والقسر، بمعنى أن لوجود للقوة الواحدة منهما إلا من خلال نقيضتها، وأنه بالتهيأ السلطة المركزية ينهار الانتاج الكبير وتتشتا اقتصاديات منزلية مبعثرة (٢٩). فهناك نقاط تقارب في الأرضية الفكرية لكل من أحمد صادق سعد وطبيب تيزيني، مع فارق رئيسي هو أن أحمد صادق سعد لا يعتبر هذا التناقض أساسياً بل إلى جانب التناقض بين الدولة والفلاحين، ومع فارق ثانوي هو تواجد القوى النازعة إلى الملكية الفردية في ممسك القوى الانقسامية لا في ممسك السلطة المركزية.

إلى هنا ننهي نقاشنا لمؤلف أحمد صادق سعد، مع أنه مازالت هناك بعض النقاط الجديرة بالمناقشة (٣٠). وفي الختام أود أن أؤكد مرة أخرى أن كتاب أحمد صادق سعد هو حوث في أرض بكر تقريباً، يستدعي ويغري بالاجتهاد، وفيه من الاجتهاد ما يثير الفكر، وبالتالي فهو أيضاً أرض خصبة للنقاش، مجال واسع لاختلاف الآراء وتصارعها صراعاً فكرياً مؤداه التقدم الفكري.

(٢٩) من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٦، انظر أيضاً دراستنا لهذا الكتاب بعنوان: «مقدمات نقدية حول العلاقة بين التراث والثورة»، في مجلة «مواقف» المند ٢٤، شتاء ١٩٧٩، ص ٧٢ - ١٠٧.

(٣٠) أشاء تهيئ هذه الدراسة وسأاتي عند تشرين الثاني ١٩٨٠، من مجلة «دراسات عربية» وفيه مقال لأحمد صادق سعد يعود إلى بعض المفاهيم النظرية لتمسك الانتاج الاسميوي، وللأسف لم أستطع أن أشمل هذا المقال في دراستي. ب.ح.

الظلال الشرقية للتاريخ الأوروبي

كما يراها صالح محمد صالح ♦

سبق أن أوردنا نقد صالح محمد صالح لابراهيم عامر في فهمه لـ «نمط الانتاج المصري»، كما تجلّى في كتابه «الاقطاع والرأسمالية في مصر»^(١) غير أن هذا النقد لا يستوعب جميع آراء صالح محمد صالح التي تستحق المناقشة بخصوص نمط الانتاج الذي وجد في مصر والوطن العربي وبلدان أخرى والذي سمي «نمط الانتاج الآسيوي». لذلك رأينا أن نقرّد دراسة خاصة، إنما سريعة، لهذه الآراء التي احتواها مؤلف آخر للكاتب بعنوان: «حول أسلوب الانتاج الآسيوي»^(٢). في البدء يرى الكاتب من خلال الجدل الدائر المحتدم حول مسألة «أسلوب الانتاج الآسيوي» محاولات لهدم المفاهيم الأساسية للمادية

♦ (١) أنجزت هذه الدراسة بصورة نهائية في حزيران ١٩٩٢.

(١) صدر من دار ابن خلدون، بيروت ١٩٧٩.

(٢) صدر من دار ابن خلدون، سلسلة دابل المناضل، بيروت ١٩٧٨.

التاريخية ولعلم الاجتماع الماركسي، أي علم تكوين وتطور وتعاقب التشكيلات الاجتماعية التاريخية (انظر ص ٩٠٨)، وهجوماً ضارباً على التعاليم الماركسية «تحت مظلة الدفاع عن ماركس الحقيقي ضد ستالين والجمود العقائدي» (ص ١٨/١٩) الخ... إذن هو يدخل النقاش مع حكم مسبق، بأنه في مواجهة أناس معادين للماركسية، مما يؤثر على مستوى النقاش ويُضعف قيمته العلمية، خاصة وأنه يصل إلى أن يكون حكماً على النوايا، ثم خاصة وأنه يناقش حصراً كتاب «حول نمط الانتاج الآسيوي» المنشور عام ١٩٧٢ والمتضمن مساهمات لماركسيين معروفين عالمياً: جان سوريه - كانال، جان شينو، يوجين فارغا، نفوين لونغ بيش، موريس غودوليه (٣). يستند هذا الموقف معرفياً إلى إيمانية بـ «التعاليم الماركسية»، أدت إلى مساواة غير مبررة بين المادية التاريخية كمدة (أي مجموعة أدوات) علمية، وبين نظرية التعاقب الخماسي للتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية (بدائية، عبودية، إقطاع، رأسمالية، شيوعية) كمنتوج نظري لاستخدام المدة المذكورة على تاريخ المجتمعات الأوروبية الغربية، المرفوعة قسرياً إلى مصاف المجتمع البشري العام.

هكذا، استناداً إلى تعاليم الماركسية يتمسك الكاتب باللائحة الخماسية المذكورة ويؤكد على شمولها لكل تاريخ البشرية. يقول: «ولكن أعمال ماركس وأنغلز ولينين تضعنا أمام حقائق أساسية لا جدال فيها... فقد حددت هذه الأعمال التشكيلات المتعاقبة، بالمجتمع اللاطبقي البدائي والمجتمعات الطبقية (العبودية والإقطاع والرأسمالية) والمجتمع الشيوعي» (ص ١١٢). «لقد قدم مؤسسو

(٣) ترجمة جورج طرابيشي، صدر عن دار الحقيقة ببيروت

الماركسية^(٤) ثمار تطبيق طريقتهم على التاريخ، قدموا تشكيلات اجتماعية محددة، متعاقبة شاملة لكل البشرية، وجميع أعمالهم التي تتعرض للتاريخ لتتحدث عن هذه التشكيلات المتعاقبة...» (ص ١١٢، انظر أيضاً ص ١١٢).

هذا، مع أن الكاتب يذكر أن ثمة «عالمًا واسمًا لم يكن ماركس وأنفلز ولينين يصفونه حق المعرفة»، يقصد بذلك «الواقع التاريخي النوعي لبلدان الشرق القديم، الذي أصبحنا نملك اليوم أسباب دراسته بصورة علمية، بفضل التقدم العظيم الذي حققته التقنيات الأركيولوجية والدراسات التاريخية» (ص ١٦، انظر أيضاً ص ٦٥، ٧٩، ١١٤). لقد ظهر - كما يقول - «عالم كامل، هو الشرق القديم، كان مايزال في أيام ماركس أشبه بجبل الجليد لا يرى الكاتب ضرورة لأكثر من «توسيع وتطويع» (شكل) المفهوم الماركسي عن أسلوب الانتاج العبودي حتى يشتمل على هذه الوقائع الجديدة، التي يحتضنها الشرق القديم بعد اكتشافه بصورة متقدمة في الوقت الحاضر» (ص ٢٠/١٩، انظر أيضاً ص ٢٥). وذلك - كما سنرى - كيدل عن مفهوم «نمط الانتاج الآسيوي» الذي يرفضه الكاتب كمفهوم مستقل عن الأنماط الخمسة المعتمدة لدى الشيوعية الرسمية وقتذاك.

كذلك يريد صالح محمد صالح استيعاب المجتمعات الشرقية ضمن مفاهيم الأنماط الماركسية التقليدية (ذات الأصل الأوروبي الغربي)، رغم أنه يعلم أيضاً أن هذه المجتمعات سابقة بآلاف السنين على أول مجتمع طبقي درسه مؤسس الماركسية (يقصد ماركس وأنفلز)

(٤) يُلاحظ أن الكاتب يعتبر لينين من مؤسسي الماركسية^١، فيبين أن الماركسية التي يتسلح بها الكاتب هي الماركسية الموسكوفية، ماركسية لينين كما طبقها في الاتحاد السوفييتي، والتي انهارت بانهاره.

في اليونان وإيطاليا (انظر ص ٦٥، و ص ٧٣)، بل رغم أنه يفخر بأن بلدان الشرق كانت «مهد الحضارة والمدنية ومهد الطبقات الاجتماعية ومهد الدولة ومهد العبودية» (ص ٢٥)، ورغم تأكيدده على أن تاريخ النموذج التقليدي للعبودية (الآغريقي الروماني) «لا ينطلق من مجرد البربرية في عهدها البطولي، بل من تفاعل ذلك التاريخ منذ وقت مبكر مع المجتمعات الشرقية القديمة مستفيداً بمدنيّتها مادياً وروحياً» (ص ٧٢/٧٤). فكيف بعد هذا يكون الشكل الآغريقي اليوناني نموذجاً لعبودية تقاس به الخصائص الآسيوية، إذا كانت المجتمعات الآسيوية (أولاً) مجهولة من واضعي النموذج، وكانت (ثانياً) سابقة عليه زمنياً، وكان النموذج (ثالثاً) متأثراً بحضارة هذه المجتمعات الآسيوية^{١٩}. إن تطبيق نظرية المراحل الخمس على جميع المجتمعات البشرية، رغم هذه الاعتراضات الثلاثة، هو نوع من المثالية الأفلاطونية تمثل فيها أوربا عالم الخلود. وهي تقوم روحياً على صنمية أوروبية، نلاحظها لدى عموم المثقفين العرب غير السلفيين من يمين ويسار، كل من الجانب الذي يهوى. فيؤكد الجميع، من حيث لا يدرون، النظرة القوقية الأوروبية بأن أوروبا هي العالم، حتى قبل أن تكون أوروبا.

يردّ صالح محمد صالح على هذا المأخذ (مستنداً إلى لينين ومساوياً - كما ذكرنا - بين المادية التاريخية كطريقة في تفسير التاريخ وبين نتائجها) بقوله: «ولكن التشكيك الرأسمالية منذ درسها ماركس وعالج كل مشاكلها الأساسية وبرهن على نظريته حولها علمياً أصبحت لا تختص بأوروبا وحدها، فلم يكن من الضروري للبرهنة على شمول هذه التشكيك لأوروبا وغير أوروبا أن يقوم ماركس بدراسة هذه التشكيك في كل بلاد الله» (ص ١٠٢). «إن الطريقة لا تختص إذن بأوروبا وحدها، بل بكل البلدان، وهي لا تقتصر على التشكيك الرأسمالية في أوروبا بل تمتد لتشمل جميع التشكيلات الاجتماعية في كل التاريخ في

كل البلدان» (ص ١٠٣). مع هذا يبدو لنا أن ماركس نفسه لا يقتنع بهذا المنطق؛ فهو الذي أبدع مفهوم «نمط الانتاج الآسيوي»، وقد خرج به من دراسته لبعض المجتمعات الشرقية، حيث - بطبيعة الحال - طبق طريقته المادية التاريخية على هذه المجتمعات. أم يظن الكاتب أن ماركس طبق طريقة أخرى في «أسس نقد الاقتصاد السياسي» وفي مقالات نيويورك وديلي تريبيون وفي مستخلصاته التكنولوجية... الخ؟.

بهذا الخصوص يستغرب الكاتب أن تشير بعض كتابات ماركس حول نمط الانتاج الآسيوي هذا الاهتمام الشديد على حساب أغلب كتاباته التي تتبنى اللوحة الخماسية لتطور المجتمع البشري، ويرى أن تفسر أو تفهم هذه «البعض كتابات» في ضوء «غالبية الكتابات» (انظر مثلاً ص ١٣ و ٧٧ و ٨٠، ٨٤/٨٢ و ص ١٢٧). وكان المسألة مسألة ترجيح كمي، وكان الفكر يعتدّ بالأكثر أو الأقل من الأقوال والكتابات. يقول الكاتب في معرض رده على نفوين لونغ بيش^(٥): «لقد كان عليه أن يخطئ ماركس صاحب مقدمة المساهمة (أي صاحب نمط الانتاج الآسيوي) أو أن يخطئ ماركس صاحب بقية المؤلفات (أي صاحب بقية الأنماط المتعاقبة التي لم تترك مكاناً للآسيوي)» (ص ١٢٧). على أن الكاتب لو دقق في كتابات ماركس، لوجد أن ما أسماها «الغالبية الساحقة لأعمال مؤسسي الماركسية» تتحدث عن المجتمعات الأوروبية الغربية التي لا يعترض الماركسيون عموماً على أنها تطورت بحسب اللوحة الخماسية المذكورة. لكنه يتابع مطبقاً طريقته في التأويل فيقول: «وهذه الحقيقة الأساسية التي لا جدال فيها في الغالبية الساحقة لأعمال مؤسسي الماركسية، تدفع أي ماركسي دفْعاً إلى قبول فكرة ماركس عن «العبودية المعمة أو الجماعية» باعتبارها مطابقة لفكرته عن

(٥) مانع الانتاج الآسيوي، هي: حول نمط الانتاج الآسيوي، المصدر المذكور، ص ١٠٧ - ١١٩.

أسلوب الانتاج الآسيوي، وبعبارة أخرى تدفعه إلى اعتبار هذا «الأسلوب» لا يقصد به سوى الأسلوب الانتاجي العبودي، عندما يرتدي شكلاً نوعياً تلتقي بتكوينه خصائص نوعية محددة» (ص ١٣، انظر أيضاً ص ١٥). بذلك أخذ الكاتب إحدى الخصائص التي ذكرها ماركس لنمط الانتاج الآسيوي، وماهى بها النمط بأكمله، فاستفاد من وجود عبارة «عبودية» في هذه الخاصية، ليصنّف بهذه الطريقة التعميمية الشكلانية نمط الانتاج الآسيوي ضمن نمط الانتاج العبودي. بهذا المنطق يمكن الزعم ان جميع المجتمعات الطبقيّة هي مجتمعات عبودية. فالمجتمع الاقطاعي يقوم على عبيد الأرض، والرأسمالي على عبيد الأجر (العمال)، كما يقوم المجتمع الرقّي على عبودية الجسد والآسيوي على عبودية الجماعة.

ويتعصّب الكاتب لتفسيره هذا حتى ضد ماركس نفسه، كما هو واضح من قوله: «لقد حسمت نصوص أخرى لماركس وأنفلز، كما تحسم كل أعمال ماركس، أن ماركس لا يقصد بالأسلوب الآسيوي سوى العبودية المعممة، سوى الشكل (غير التقليدي) للعبودية، سوى عبودية شرقية يمكن وصفها أيضاً بالآسيوية. فإذا كان ماركس قد تصوّر في لحظة من لحظات تطوره الفكري أن هناك أسلوباً آسيوياً مستقلاً، فلا يمدو الأمر أن يكون ماركس قد أخطأ في تلك اللحظة من لحظات تطوره الفكري، خطأ واضحاً. وليس أكثر من ذلك، بحال من الأحوال» (ص ١٩). قياساً على ذلك يرى الكاتب أن للاقطاع أيضاً شكله الشرقي الآسيوي، ويشير إلى أن ماركس لم يعمد إلى ذكر هذا الشكل النوعي، مع أنه لا يقل أهمية عن الشكل النوعي العبودي الآسيوي» (انظر ص ١٦، وكذلك ص ١٢٤، ١٢٧). ومع أنني ميال إلى الموافقة على أن التشكيلات الشرقية القديمة تختلف نوعياً عن التشكيلات الشرقية الوسيطة وكذلك الحديثة، وأرجّح بالتالي أن النمط الآسيوي يضم أكثر

من مرحلة حضارية (أي يبدو لي أكثر من نمط واحد)، مع ذلك لاظن أن ماركس كان غافلاً عن مقارنة الشكل الشرقي بالاقطاع (الأوروبي) ولأقاصراً عن ذكر النوع الشرقي للاقطاع، لو أنه رأى شيئاً منه. خلافاً لذلك كتب في مفكراته الاتولوجية: «هذا الحمار فير يسمي تكوين القرية (في البنغال الشرقية - المؤلف) تكويناً إقطاعياً»، وهاجم «الفضلكة الجوفاء عن الاقطاع الأوروبي»، وأكد أنه «في أوروبا، خلافاً للشرق، بدلاً من إنتاج (نموذج) الأتاوة جرت الاستعاضة بالسيطرة على الأرض - يُطرد المزارعون من أرضهم ويحولون إلى حالة من العبيد أو الأجراء...»^(٦)

لقد فسر صالح محمد صالح «العبودية المعممة» بأنها نوع شرقي من العبودية النموذجية (الأوروبية)، مع أن ماركس يقول في مخطوط الأسس: «... (وهذا لايسري مثلاً على العبودية المعممة للشرق، التي تبدو هكذا من زاوية نظر أوروبية فقط)»^(٧). إذن، فالشكل الآسيوي يبدو عبودياً في أعين الأوروبيين فقط؛ هذا ماقاله ماركس. إن «العبودية المعممة» لاتعني لماركس أكثر من تعبير آخر عن «الاستبداد الشرقي»، كما يُفهم من قوله: «بما أن الفرد لايصبح أبداً مالكاً في هذا الشكل، بل حائزاً فقط، فهو نفسه في الواقع ملكية، هو عبد تتجسد فيه وحدة الجماعة المشاعية». ويتابع مميّزاً الشكل الآسيوي عن شكلي العبودية والقنانة: «والعبودية هنا لاتزيل شروط العمل، كما أنها لاتعدّل الملاقة الأساسية»^(٨). بالتالي ففي الشكل الآسيوي عبودية تجاه

(٦) انظر هاموت رايش: حول مفهوم نمط الانتاج الآسيوي، في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر

ماركس وأنفلز، ترجمة يولي ياسين، دار الحوار باللائقة ١٩٨٨، ص ٦٢.

(٧) في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر ماركس وأنفلز، ص ١٢٨.

(٨) المصدر السابق، ص ١٢٥.

الجماعة، مقابل عبودية الرقيق في المجتمع العبودي وعبودية الأفتان في المجتمع الإقطاعي وعبودية العمل المأجور في المجتمع الرأسمالي. وهكذا بعد أن فسر الكاتب «العبودية المعممة» بأنها نوع شرقي من العبودية، اضطر - في ظنّه - إلى أن يضيف إلى الفكر الماركسي ويكمل نواقصه بنوع شرقي من الإقطاع. ونراه، من شدة حرصه على ماركس، أخذ يكيل له الاتهامات بالخطأ. وإذا كان ماركس - كما يعتقد الكاتب - أخطأ أكثر من مرة في حديثه عن نمط الإنتاج الآسيوي، فلماذا يتهم من يردّد أمثال هذه الأخطاء المزعومة بالمروق على الماركسية؟ ثم كيف يقبل لنفسه أن يتبنى أسلوب إنتاج إقطاعي شرقي، لم يرد ذكره لدى ماركس - كما يشير الكاتب -، وينكر على الآخرين تبني نمط إنتاج آسيوي تحدث عنه ماركس في أكثر من مؤلف، كما يقول الكاتب نفسه؟.

إن صالح محمد صالح لا يستطيع أن يتصور نشوء مجتمع طبقي على أنقاض المشاعية البدائية إلا بالشكل العبودي: «... العبودية هي الشكل الضروري لأول مجتمع طبقي، من زاوية أن قواها الإنتاجية وعلاقاتها الإنتاجية أشياء ضرورية أساسية لا يمكن إلا أن ترافق أول مجتمع طبقي يحقق العبودية الكامنة في المجتمع اللاتطبيقي البدائي، وينطلق من أول مستوى من شأنه تحقيق فائض اجتماعي فيما يتصل بإنتاجية العمل وتطور القوى المنتجة» (ص ٣١). «المشاعية البدائية لا يمكن أن تتحل إلا في مجتمع عبودي بحكم ضرورات ما تنطوي عليه تلك المشاعية في فترة التفسخ والانتقال...» (ص ٧٣). هنا يُصدم المرء بأحكام جازمة لا تترك أي مجال لاحتمالات التطور، وهي تعبّر عن حتمية جبرية بعيدة عن العلم. فما الذي يحتم على المجتمع البدائي أن ينتقل إلى العبودية؟ ولماذا تكمن العبودية في المجتمع المشاعي البدائي؟ هناك مثلاً مجتمعات بشرية في أماكن متفرقة من العالم

بقيت على مشاعيتها البدائية حتى القرن العشرين، فلم تطلأ عتبة الحضارة. أما المجتمعات الأخرى فقد دخلت الحضارة والتاريخ، إما من باب الزراعة أو من باب تربية الحيوان أو من كليهما. فكيف لا يمكن أن تصلها من طريقي العبودية والاسيوية مثلاً؟ من المؤكد أنه ليس هناك باب لايفتح إلا بمفتاح واحد، مثلما ليس هناك مفتاح يفتح جميع الأبواب، كما يقول ماركس.

التطور يقوم - برأيي - في الأصل على الصراع مع الطبيعة وفيما بين أبناء الطبيعة من بشر وحيوان. في هذا الصراع، وعندما ترتفع إنتاجية العمل بحيث تعطي قوة عمل الفرد فائضاً عن تأمين حياته، يحل محل القتل وربما أيضاً محل أكل العدو إما مأخاته أو استعباده. والاستعباد إما أن يكون بأن يأتي الشخص المتغلب بالفرياء المغلوبين إليه ليعملوا في خدمته، وهذه هي بإيجاز عبودية الأفراد. وإما أن تتسلط أقلية متميزة متغلبة في مجتمع على أكثرية مهورة وتقرض على أفراد هذا المجتمع أن يعملوا لصالحها في أرضهم التي صارت أرضها، وهذه هي بإيجاز عبودية الأرض. أو أن تأتي مجموعة وتتسلط على مجتمع غريب وتقرض عليه العمل لصالحها على أرضه التي صارت أرضها، وهذه هي العبودية الجماعية (أي الآسيوية) ... الخ. نحن نستطيع أن نقدر احتمالات التطور، والتاريخ يقرر مساره، ويستحيل علينا أن نعلم مسبقاً بهذا المسار. فلا يمكن الحديث عن الحتمية إلا خارج العلم، أي فقط بمعنى القضاء والقدر.

إن صالح محمد صالح بيرهن على صحة رأيه بتعاليم الماركسية بعد تأويلها بحسب نظريته المسبقة. يقول في معرض رده الحامي على غودوليه: «وقد تعرض مؤسسو الماركسية الثلاثة لهذا الاعتداء الوحشي من أجل إجبارهم على تأييد نظرية غريبة عن الماركسية حول تعدد خطوط التطور، وحول تمثيل الأسلوب الانتاجي الآسيوي لخط

مستقل يتقلص حتى يصبح خطأ فرعياً أو يتضخم حتى يصبح الخطأ الأساسي» (ص ٩٧). يقول الكاتب هذا وهو يعلم أن ماركس «نص» بصراحة على هذا الأسلوب أو النظام الآسيوي وهي أكثر من مؤلف، ووضعه باعتباره أسلوباً إنتاجياً مستقلاً، سابقاً على العبودية» (ص ١١)، وأنه أشار إلى عدد من الخصائص المميزة لهذا الأسلوب (انظر ص ١٢). والكاتب نفسه يقول: «كذلك لاجدال في أن ماركس كان يربط بشكل وثيق بين أسلوب الإنتاج الآسيوي وبين المشاعة الريفية الآسيوية باعتباره شكلاً متميزاً من أشكال ثلاثة أساسية للمشاعة الريفية، إلى جانب الشكليين الآخرين، الشكل الاغريقي - الروماني، والشكل الجرمانى» (ص ١١).

لكن الكاتب يعود فيقلل من أهمية ذلك، نظراً لأن ماركس: «لم يشر أبداً إلى أسلوب خاص للإنتاج الاجتماعي ترتبط به هذه المشاعة (انظر ص ١١)؛ ولم يربط ربطاً مباشراً بين اصطلاحى المشاعة الآسيوية وأسلوب الإنتاج الآسيوي، ولم يشرح باستفاضة، ماذا يقصد بأسلوب الإنتاج الآسيوي، الأمر الذي نشأ عنه الغموض الشديد الذي يحيط بهذه المسألة» (ص ١٢، انظر أيضاً ص ١١٤). ويرى الكاتب أن ماركس «لم يدرس بصورة منتظمة خصائص هذا الأسلوب الآسيوي، كي نعرف بوضوح هل يقصد حقاً وجود أسلوب كهذا مستقل عن العبودية وسابق عليها، وما الخصائص الأساسية لهذا الأسلوب، وكيف تميزه هذه الخصائص عن العبودية» (ص ١٢، انظر أيضاً ص ١٤).

إن مايقوله صالح محمد صالح عن أفكار ماركس بخصوص المشاعة الآسيوية ونمط الإنتاج الآسيوي لايمدو - برأينا - أن يكون تأويلاً خاطئاً لما جاء في مخطوط ماركس «أسس نقد الاقتصاد السياسي». فقد ربط ماركس بالفعل، في فصل «الأشكال السابقة للإنتاج الرأسمالي» من المخطوط المذكور، ربطاً مباشراً ووثيقاً بين

المشاعة الآسيوية ونمط الانتاج الآسيوي، كما ربط بين المشاعة الاغريقية الرومانية والنمط العبودي، وكذلك بين المشاعة الجرمانية والنمط الاقطاعي. وقد بين أن هذه الأنماط تقوم في أسسها على هذه المشاعات. لنتمم في هذين الشاهدين بخصوص المشاعة الشرقية: «حيثما يقوم هذا الشكل (واضح من سياق الكلام أنه يتحدث عن الشكل الآسيوي ب.ع) على نفس القاعدة الأساسية (التي وصفها للتو كمشاعة للشكل الآسيوي ب.ع)، يمكن أن يتحقق بصور مختلفة. على سبيل المثال لايتعارض معه على الإطلاق، كما في معظم الأشكال الآسيوية الأساسية، أن تظهر الوحدة الجامعة، التي تهيمن على جميع المشاعات الصغيرة، على أنها المالك الأعلى أو المالك الأوحد، وأن تظهر بالتالي المشاعات الحقيقية على أنها مجرد حائزات بالورثة.... لذلك، في الاستبداد الشرقي ومع انعدام الملكية الذي يبدو أنه يشعش فيه بصورة قانونية، تكون بالفعل هذه الملكية القبلية أو المشاعية هي الأساس»^(٩). «في جميع هذه الأشكال (أي الآسيوي والاغريقي الروماني والجرماني- ب.ع) يكون أساساً التطور هو إعادة إنتاج علاقات الفرد تجاه جماعته المشاعية...»^(١٠).

وخلافاً لما ظن الكاتب ميّز ماركس جوهرياً وفي عدة مؤلفات النمط الآسيوي، الذي سمّاه أحياناً (بحسب زاوية النظر) «الاستبداد الشرقي»، عن العبودية والاقطاع بعدة خصائص، سبق أن عرضناها في دراسات سابقة، ويمكن الرجوع إليها^(١١). غير أن الكاتب، الذي

(٩) المصدر السابق، ص ١٠١.

(١٠) نفس المصدر، ص ١١٦.

(١١) انظر المصدر السابق، ص ١٠٠ - ١٠٢. أيضاً هلموت رايش، ص ١٧. كذلك دراستنا:

«الماركسية والشرق في خطاب الياس مرقص» وغيرها.

تسائل في البدء عن خصائص النمط الآسيوي كي يتعرف إليه، من خلال تمييزه بهذه الخصائص عن الأنماط الانتاجية الأخرى، عاد - كما في لعبة القط والفار- وطالب في معرض مناقشته لنغوين لونغ بيش إلى الفصل بين الخصائص والنمط (انظر ص ١٢٤ / ١٢٥، ص ١٣١ / ١٣٢). فالخصائص الآسيوية المذكورة لا يرى فيها دليلاً على وجود نمط آسيوي مستقل، بل يعتبرها الكاتب هكذا نوعية آسيوية من النمطين الأوروبيين النموذجيين، العبودي والاقطاعي.

على هذا الأساس من المنطق التأويلي يستهين صالح محمد صالح بأهمية الخاصية الأساسية لنمط الانتاج الآسيوي، وهي: ملكية الدولة لوسائل الانتاج (الأرض)، وتظهر هذه الاستهانة حتى في تسميته لها باسم: الدور الحاسم للدولة، حيث يقول: «... هذا الدور الحاسم للدولة هو المامل الأساسي في تمييز العبودية الآسيوية من تلك التقليدية الكلاسيكية»^(١٢)، والاقطاع الآسيوي من ذلك التقليدي الكلاسيكي، (ص ٣٦). بالنسبة له، ليس من شأن ملكية الدولة أن تكون أساساً لتمييز أسلوب إنتاج مستقل (انظر ص ٢٨)، لأن «علاقة الانتاج لا تتأثر بشكل الملكية بل بواقع الملكية، لا يعدها كون الملكية خاصة تحتل الملكية المعممة للطبقة (الجماعية للطبقة) الدور الحاسم فيها أم تحتل الملكية الفردية وملكية المجموعات التي تكون طبقة استغلالية هذا الدور الحاسم، بل يحددها واقع ملكية قسم من المجتمع، إحدى طبقاته، لمعظم وسائل الانتاج» (ص ٢٩).

(١٢) كي لا تختلط على بعض القراء الشباب المصطلحات ومعانيها أذكر بأن كلمة «تقليدي» هي العبارة التي يترجم بها المرب عادة كلمة «كلاسيكي» اللاتينية المستخدمة عموماً في اللغات الأوروبية الحديثة.

يبدو لي أننا هنا أمام «توتولوجية». فالكاتب أحلّ «واقع الملكية» محل «شكل الملكية»، ثم فسّره تفسيراً لا يتعدى مفهوم «علاقة الملكية» الذي هو مجرد تعبير آخر لشكل الملكية. والكاتب يرفض اختزال «علاقة الانتاج» إلى «شكل الملكية»، مع أن الفارق بين المصطلحين ليس أكثر من فارق بين زاويتي النظر إلى الشيء نفسه. يقول ماركس: «في مرحلة معينة من تطورها تتحق قوى الانتاج المادية للمجتمع في تناقض مع علاقات الانتاج القائمة، التي تحركت حتى الآن ضمنها، أو مع علاقات الملكية التي ليست سوى التعبير الحقوقي عنها»^(١٣). وإذا كانت ملكية الدولة «لا تختلف أبداً من الناحية المبدئية، الجوهرية عن الملكية الفردية» (كما نقرأ لدى الكاتب على ص ٢٩)، فهل الملكية الفردية العبودية تختلف عن الملكية الفردية الاقطاعية أو هذه عن تلك أكثر من اختلافهما عن ملكية الدولة الشرقية؟ ثم إن ملكية الدولة الشرقية لا تعني بأي حال ما يظنه الكاتب من «أن قسماً من المجتمع يملك باسم الدولة ومن خلال الدولة» أو «أنها طبقة تملك بصورة جماعية» (ص ٢٨/٢٩). الحقيقة هي أن هذه الطبقة، التي تضم أسرة السلطان وحاشيته وولائه تتصرف بوسائل الانتاج ولا تملكها، والفرق جذري بين مفهومي الملكية والتصرف، وكذلك هو الفرق بين الطبقة الحاكمة المالكة في الغرب الرقي والاقطاعي وبين الطبقة المنتفذة المتصرفة في الشرق، بل وبين البنيّتين الطبقيتين لكل منهما.

يعترض صالح محمد صالح على نظرية (خاصية) الركود الاسيوي، مع أن ماركس وأنغلز قالوا بها. ونحن نوافقه الرأي، في أن هذه النظرية تمتدّد إلى المستند التاريخي (انظر ص ٢٢ و ٤٦ / ٤٧)،

(١٣) كارل ماركس، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي. انظر أيضاً ترجمة انطون حمصي.

وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٠، ص ٢٥.

في العصور ما قبل الرأسمالية تحديداً. وتاريخنا الاجتماعي الاقتصادي العربي يشهد على ذلك. ومن المعلوم أن ماركس وأنفلز قد عدّلا رأيهما بهذا الخصوص، وعبّرا من خلال دراستهما للأوضاع الروسية عن أن المشاعة الروسية - التي كانا يعتبرانها قاعدة لدولة مستبدة نصف إسيوية - قادرة على التحول المباشر إلى الاشتراكية، دون المرور بالرأسمالية، وبالتالي (وهذا تفسيرا) دون حاجة إلى محرك الملكية الخاصة. وهنا يعترض صالح محمد صالح ثانية وبشدة، فهو يرى «... أن تعاليم الماركسية تقول ان من المستحيل أن يتقاضي أحد المجتمعات المرور بإحدى التشكيلات مالم يكن ذلك بفضل اكتسابه لمنجزات هذه التشكيلة دون المرور بويلاتها...» (ص ٢٣، انظر أيضاً ص ٣١/٣٢، ٣٦/٣٥، ٦١، ٨٩/٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٧، ٩٩-١٠٢، ١١٢). ويقول: «إن المرور بالرأسمالية أو تقاضيها يخضعان لنفس القانون الذي لا يمكن تقاضيه، فيدون مرور أوروبا الغربية بالرأسمالية يستحيل أن نتصور أن تتقاضي بلدان أخرى المرور بهذه المرحلة...» (ص ٨٩/٨٨).

نحن نرى أن هذا الشرط محقق حكماً كتحصيل حاصل. فقد كان لا بدّ أن تستفيد الحضارة الاغريقية من حضارات الشرق القديمة، والرومانية من الاغريقية، والجرمانية من الرومانية والرأسمالية من الجرمانية ومن حضارة الشرق الوسيطة. إذن من المؤكد أن يستفيد أي نظام اشتراكي ناشئ من منجزات الرأسمالية المعاصرة له، إن لم يكن قد قام على أشلائها متجاوزاً لها. مع ذلك، من يستطيع أن يتكهن ماذا سيجري، لو فرضنا أن هذا النظام الجديد لم يكتب منجزات الأنظمة المغايرة والمعاصرة له؟ لا لكن، طالما أن «النظام الاشتراكي قد قام، فإن ذلك يعني لاحقاً أن مستوى القوى الانتاجية ووضع علاقات الانتاج والصلة بينهما تسمح بذلك، بغض النظر عن الرأسمالية المعاصرة له ومنجزاتها، بل وسواء وُجد النمط الرأسمالي في الجوار أم

لم يوجد . فكل ماهو واقع هو بالطبع ممكن . توماس مونتسر وجيشه
الفلاحي الألماني مثلاً ماكانوا سمعوا في القرن السادس عشر بالنمط
الرأسمالي ومنجزاته، ومع ذلك قاموا بثورة اشتراكية، وكانوا يعلمون
ماذا يريدون . لسوء حظهم ولحسن حظنا لم يجدوا وقتذاك نبياً
يعظهم، بأن عليهم أن ينتظروا النمط الرأسمالي ومنجزاته القادمة بعد
ثلاثة أو أربعة قرون .

في الختام نجد أن صالح محمد صالح يتبنى مبدئياً النظرة
الأحادية التي كان ستالين أول من فرضها على تطور المجتمع البشري
كافة . واعتبر الكاتب مخالفة هذه النظرة خروجاً على المادية التاريخية،
وماهياً بذلك بين المادية التاريخية وفهم التطور التاريخي لمجتمعات
عينية، أي مهاباً بين المادية التاريخية وتطبيقها الفريي . في الحقيقة
وجد الكاتب بعض الفروق فيما بين التطور الاجتماعي الاقتصادي في
تاريخ كل من أوروبا والشرق، غير أنه اعتبر التشكيلات الشرقية نسخاً
مصورة عن التشكيلات الغربية، بحيث بدت كأنها ظلال للأصل
الفريي . وقد كان الكاتب موضوعياً لدرجة أنه اعترف بوجود نصوص
لماركس وأنقلز تشير إلى وجود ما أسماه «نمط الانتاج الآسيوي»، لكنه
وبحكم نصوصيته قام بتأويل هذه الشواهد بما يخدم نظريته النافية
لوجود النمط المذكور . وحيثما عجز عن التأويل أو استكمالاً له طالب
بالانحياز إلى أكثرية كتابات ماركس التي تبنت اللوحة الخماسية
(مشاعية - رق - اقطاع - رأسمالية - اشتراكية) ضد الكتابات التي
أوردت النمط الآسيوي، دون أن تمنعه ماركسيته النصوصية عن
تخطيء ماركس حيثما عبر هذا عن مقولته الآسيوية . لكنه لم ينتبه إلى
أن أكثر كتابات ماركس كانت عن الغرب الرأسمالي، وكان يرى مراحل
التطور فيه خمسة، في حين أنه ذكر نمط الانتاج الآسيوي في كتاباته
القليلة نسبياً عن الشرق . . وغالى الكاتب في تفنيده لنظرية النمط

الاسيوي، ففرق قسرياً بين النمط وخصائصه، بحيث لم يجد أهمية لشكل الملكية عند التفريق بين الأنماط، فلم يعتد بانعدام الملكية الخاصة للأرض في النمط الآسيوي لتمييزه عن الأنماط الغربية ذات الملكية الخاصة. وقد وصلت الحتمية الجبرية فيه إلى إنكار أي احتمال تاريخي لانتقال البشر من المشاعة البدائية إلى الحضارة بغير طريق العبودية الجسدية (الرق). إن نظرة صالح محمد صالح في كتابيه المشمولين بدراسات هذه تعدّ مثلاً للماركسية النصوصية الجبرية، التي تظهر الماركسية فيها لاكمل بل كإيمان تسليمي، وتظهر المادية التاريخية لا كأداة دراسة وفهم بل كقضاء وقدر.

حزيران ١٩٩٣.

الفكر والواقع

في المجتمع العربي الوسيط

دراسة لرؤية غالب هلسا ♦

عندما أخبرت أحد الأصدقاء بأنني أدرس كتاب «العالم مادة وحركة»^(١) لغالب هلسا، انتقدني هذا الصديق باعتقاري أبذل جهداً في مناقشة كاتب في مجال ليس حجّة فيه. بالفعل، فغالب هلسا أديب معروف ومقروء على مستوى الوطن العربي، لكنه ليس هكذا كباحث، حتى أنه لا يذكر مصادره بشكل واضح يمكن من الرجوع إليها ولا يبرهن

(♦) نشرت الدراسة في جزئين، الجزء الأول في: الكلاب الفلسطينية، العدد ١٩، ربيع ١٩٩٠.

والجزء الثاني في: المعرفة، العدد ٢٥٠، تشرين الثاني ١٩٩٢.

(١) العالم مادة وحركة - دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية (الطبعة الأولى ١٩٨١)؛

الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة هي الثالثة، صدرت عام ١٩٨٤ عن دار الكلمة ببيروت. نشر

الجزء الأول من دراستي هذه بعنوان: حول منهج غالب هلسا في كتاب «العالم مادة وحركة».

في مجلة: الكلاب الفلسطينية، العدد ١٩، ربيع ١٩٩٠، ص ٢٠٥ - ٢١٥. وهنا ثمة إضافة طفيفة

على ما نشر.

على آرائه بشواهد ممن يتحدث عنهم^(٧).... ومع ذلك لا أوافق صديقي على اعتراضه: أولاً، لأنني أعتبر المثقف وحدة واحدة، أفترض أن مايكتبه في الأدب والفكر ينبع من مصدر واحد، بالتالي فإن أدبه يتأثر بشكل ما بهذا الفكر الذي عبّر عنه، إن لم يكن من حيث الأساس قائماً عليه. على الأهل، وهذا ثانياً، مايقوله أديب مشهور حتى في غير مجاله جدير بالمناقشة، لأن القارئ العادي، كالإنسان العادي عموماً، لا يضع للمثقف تخوفاً دقيقة لصلحياته، وخاصة ما بين الأدب والعلوم الإنسانية. لا ننسى أن المواطن العربي العادي كثيراً ما يوجه إلى شيخه بالذات تساؤلاته حتى بخصوص مظاهر الطبيعة. على أية حال، ليس عدم الاختصاص مبرراً للخروج أو للإخراج من دائرة النقد. من ناحية ثالثة لا يتبنى الأفكار التي أناقشها هنا غالب هلسا وحده، بل يشاركه فيها الكثير من المثقفين العرب، بالتالي فإننا أحاورهم، هم أيضاً، من خلال هذا الكتاب الموضوع للدراسة. ولكي أمتنع منذ البدء أي سوء فهم محتمل، أقول بصراحة ووضوح، إن هذه المناقشة لأفكار الكاتب لا يمكن منطقياً أن تكون على الإطلاق مناقشة لأدبه، بل لانتعدي صلاحيتها هذا الكتاب بالذات، دون أن ننسى مرة أخرى أن غالب هلسا أديب بالدرجة الأولى والرئيسية.

يتألف الكتاب موضوع بحثاً من مقدمة وخمس دراسات: الجذور التاريخية للفكر الجبري (ص ١٣ - ٥٦)، حلم المدينة الفاضلة في الفكر الإسلامي (ص ٥٩ - ٨٤)، المجان فلاسفة (ص ٨٧ - ١٢٤)، الشعر

(٧) والكاتب نفسه يعترف بذلك، فيقول: «من يقرأ هذا الكتاب سوف يكتشف، دون مجهود، أنني لم أنهج منهجاً أكاديمياً في البحث. ولا أقول ذلك استخفافاً بالمنهج الأكاديمي، بل أمتدح أنه كان بسبب استعمال نزق لتسجيل فرحتي باكتشافات، اعتقدت، ومازلت - ربما بسبب عدم اطلاعي بشكل كاف - أنني غير مسبق إليها» (ص ٧).

الجاهلي (ص ١٢٧-١٦٥)، إبراهيم النظام ومحنة الممتزلة (ص ١٧١ - ٢٠٦). ونحن سنعامل مجموعة الدراسات هذه ككتاب واحد متكامل، وسينصب اهتمامنا هنا في المقام الأول على الدراستين الأولى والثانية ثم الخامسة. في البدء سوف نناقش الكاتب حول منهجه.

حول المنهج

يحدد الكاتب المنهج الذي اختاره بأنه «إضاءة الماضي بالحاضر» (ص ٨) ثم يضيف، بأن "عكس المسألة صحيح"، بمعنى أنه «بإمكاننا أن نفهم التركيب الجبري للإنسان العربي المعاصر من خلال دراسة تاريخ الفكر العربي» (ص ٩). وهذا هو موضوع الفصل الأول، أو لنقل: الدراسة الأولى من الكتاب، حيث يبحث الكاتب عن جذور الجبرية المعاصرة لدى العرب في جبرية الدول العربية القروسطية. هذا يعني أن الدراسة المذكورة تضيء الحاضر بالماضي. وهذا منطقي، طالما أننا نبحث عن جذور الحاضر. أما الماضي فله هو الآخر جذوره، أي ماضيه الذي يثيره. مع ذلك يجب أن نكون حذرين. فلا يصح أن نضع - كما فعل المؤلف - على قدم المساواة كلاً من إضاءة الحاضر بالماضي وإضاءة الماضي بالحاضر. فللماضي احتمالات «حاضرة»، كثيرة متتابعة بشكل شجري (أشبه ما تكون بفروع شجرة الحياة)، بالتالي لا يمكن بصورة مسبقة أن نحدد من بين الاحتمالات العديدة عند كل تغير أو تحول ذلك الحاضر الاحتمالي الذي سيكون هو دون غيره الحاضر الفعلي. خط السير من الماضي إلى الحاضر متشعب ومتشابك، أما الحاضر الفعلي فله ماض واحد. إذا عدنا القهقري بالحاضر يوصلنا بخط سير واحد معلوم إلى الماضي. وهنا نلاحظ أن

كثيراً من المؤلفين يسировون من الحاضر إلى الماضي ثم يعودون على نفس الطريق التي سلكوها، ليزعموا من ثم معرفتهم المسبقة بطريق الماضي إلى الحاضر، ليزعموا أن ما حدث هو «حتمية تاريخية»، فآية شطارة في هكذا معرفة^{١٩} وماقيمة «حتمية تاريخية» تقول لاحقاً، إن ما حدث لا يمكن إلا أن يحدث^{٢٠}

في كلا الحالتين، سواء جرت إضاعة الحاضر بالماضي، أم الماضي بالحاضر، فإن الإضاعة تبقى ضعيفة مالم توجه إلى هذا الحاضر أو إلى ذلك الماضي أنوار واقعه وعلاقاته. والكاتب يدرس بشكل ما الجبرية العربية القديمة بالارتباط مع واقع وعلاقات الماضي إياه، لكنه يتناول الجبرية الحديثة بالارتباط مع ماضيها، دون واقعها وعلاقاتها (الحاضرة). بذلك يقوم هنا فكر وواقع الماضي بإثارة فكر الحاضر، وهذا ليس كافياً لفهمه^(٣).

في الحقيقة، وخلافاً لما قد يظنه القارئ، لا يقوم الكاتب بدراسة تاريخية للفكر الجبري العربي أو بتتبع أصول الجبرية العربية الحديثة في الجبرية العربية القروسطية فحسب، بل يبحث أيضاً في الممارسات السياسية للجبرية وفي العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وتعبيراتها الفلسفية. فهو يتحرك على خطين: في الخط الأول يدرس الأفكار وتجلياتها في الواقع، أو هو يرصد - بحسب تعبيره - «ممارسات الفكر الجبري» (ص ١٨). وفي الخط الثاني يعود من العلاقات إلى الأفكار المطابقة لهذه العلاقات. يبرر ذلك بقوله: «لا أعرف أمة توحد في تاريخها الفكر الفلسفي مع الواقع الاجتماعي الاقتصادي، كما حدث

(٣) لا أريد التوسع هنا، إنما أحيل القارئ إلى مناقشة هذه النقطة في دراستي النقدية: «من التراث إلى الثورة مع طيب تيزيني» المنشورة في هذا الكتاب، بالإضافة إلى المراجع المذكورة فيها.

في التاريخ العربي الاسلامي. لقد كانت فاعلية الفكر الفلسفي في التعبير عن الواقع الاجتماعي وعن تناقضاته، وفي توجيه هذا الواقع ظاهرة من أبرز ظواهر هذا التاريخ. ونشأة الفكر الجبري وترسيخه كفكر سياسي وفلسفي متكامل بدأ منذ أن بدأ تغير العلاقات الاجتماعية وفرض سيطرة كبار الأثرياء في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان...» (ص ٢٠). ويقول أيضاً: «إن الدراسة المتعمقة لأية قضية فلسفية... سوف تكشف وراء المصطلح اللاهوتي الميتافيزيقي بعداً اجتماعياً، وإن وراء ذلك صراع المصالح الاقتصادية. وبهذا تصبح دراسة الفلسفة العربية إحدى الوسائل الرئيسية في دراسة التاريخ العربي، ليس فقط لكونها تعبيراً عن الصراعات والأحداث الدائمة التي عاشها المجتمع العربي في فترات تاريخية حافلة تمتد من بداية الاسلام إلى سقوط بغداد على أيدي التتار، بل إن هذه الفلسفة يجب أن تدرس باعتبار كونها عقيدة سياسية ودليلاً لأحزاب وحركات سياسية» (ص ٣٠).

الموضوع يدور إذن حول علاقة الفكر بالواقع. والكاتب يرى ضرورة دحض «تلك الفكرة المبتذلة، التي عاشت طويلاً ونسبت نفسها

(٤) يساوي الكاتب بين الواقع والبناء التحتي، كما يساوي بين الفكر والبناء الفوقي، هذه التسوية قد تتسبب في سوء الفهم. احترازاً من ذلك نقول، إن البناء التحتي (أو القاعدة) لمجتمع هو - بحسب المادية التاريخية - مجموعة العلاقات الاقتصادية المادية التي تنشأ في عملية إنتاج وإعادة إنتاج الحياة المادية بين البشر، هذا يعني البنية الاقتصادية للمجتمع في مرحلة معينة من تطوره كنتيجة لنشاط البشر الاقتصادي. أما البناء الفوقي لمجتمع (الادبولوجيا) فيتكون من الأفكار الاجتماعية، من سياسية وحقوقية وفلسفية وفنية ودينية وغيرها وما يواكبها من مؤسسات وهيئات اجتماعية مثل الدولة والأحزاب السياسية والهيئات القانونية ومعامل التربية والتعليم والكثيصة وما إلى ذلك. انظر موسوعة ماير الجديدة، المجلد الثاني، لايبزيغ ١٩٧٢، ص ٩٢.

إلى الفكر الجدلي، ونعني بها تلك الفكرة - التي أكدها ستالين - التي تحدد العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي^(٤) على أساس مبدأ العلية الأرسطية: البناء التحتي علة، والبناء الفوقي معلول، أو أن البناء الفوقي انعكاس للبناء التحتي. ويضاف في المادة إلى هذه الفكرة القول، إن الفكر بعد أن ينبثق من البناء التحتي يعود ويؤثر فيه، (ص ٧٧). ويرى الكاتب أن ابن سينا كان أكثر دقة، «عندما طوّر العلية الأرسطية فجعل العلة معلولة في الوقت ذاته، وأعطى مثلاً على ذلك بالسيف الذي يقطع الحديد: إنه يقطعها، ولكنه في الوقت نفسه ينثلم» (ن.ص). من الواضح أن مثال ابن سينا لا ينطبق على موضوع الحديث، لأننا هنا أمام علاقة بين شيئين ماديين، بينما كان الكاتب يتحدث عن العلاقة بين واقع (مادي) وفكر. على أية حال، تعود الفكرة «المبتذلة» التي يريد الكاتب دحضها في الأصل إلى ماركس وأنفلز بالذات، ولا ذنب لستالين في إيجادها أو تأكيدها، رغم كثرة ذنوبه، على أننا يجب أن نلفت النظر إلى أنه لا ماركس ولا أنفلز، ولا حتى ستالين^(٥)، قال إن العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي هي علاقة سببية.

في مقدمة كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) كتب ماركس: «ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم... مع تغير القاعدة الاقتصادية يحدث انقلاب في كامل البناء الفوقي الهائل، بصورة أكثر سرعة أو بطئاً. لدى التبصّر في مثل هذه الانقلابات علينا

(٥) يقول ستالين: «إن المجتمع ذاته، وأفكاره ونظرياته وأراءه ومؤسساته السياسية تتعلق، من حيث الأساس، بأملوب الإنتاج في المجتمع. أو بعبارة أبسط: كل نمط من المعيشة يطابق نمط من التفكير». انظر كتابه: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، تقديم خالد بكداش، دار دمشق، دت، ص ٧٣.

باستمرار أن نُميّز بين الانقلاب المادي لشروط الانتاج الاقتصادية، الذي يمكن إثباته كما في العلوم الطبيعية، وبين الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والجمالية والفلسفية، باختصار الأشكال الايديولوجية التي يعي بها البشر هذا النزاع ويكافحون لحله. فكما أن المرء لا يستطيع أن يحكم على فرد من خلال فكرته عن نفسه، كذلك لا يستطيع أن يحكم على عهد الانقلابات هذا من خلال وعيه، بل الأحرى أن يُفسر هذا الوعي من خلال تناقضات الحياة المادية، من خلال النزاع القائم بين قوى الانتاج الاجتماعية وعلاقات الانتاج...^(٦) وفي رسالته إلى بلوخ بتاريخ ٢٢/٢١ ايلول ١٨٩٠ كتب أنغلز: «... بحسب الفهم المادي للتاريخ فإن العامل الحاسم في التاريخ هو، في نهاية المطاف، إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الفعلية. ولم نزع، لماركس ولا أنا، أكثر من ذلك قط. فإذا حُرّف أحدهم هذا القول، فجعل العامل الاقتصادي هو العامل المقرر الوحيد، فإنه يحوِّله إلى عبارة فارغة، مجردة، لامعقولة. الوضعية الاقتصادية هي الأرضية، لكن العناصر المختلفة للبناء الفوقي... تمارس تأثيرها على مجرى الصراعات التاريخية وفي حالات كثيرة تكون أكثر تحديداً لشكلها. ثمة تأثير متبادل لكل هذه العناصر، حيث بين هذا المدد اللامتناهي من المصادفات (...) تفرض نفسها الحركة الاقتصادية بحكم ضرورتها...». ويتابع القول: «نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، إنما أولاً في ظل شروط محددة تماماً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في نهاية

(٦) قمت بترجمة هذا النص بنفسني، تُرجم هذا الكتاب من قبل أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٠. بخصوص هذا الشاهد انظر ص ٢٥ - ٣٦، كما تُرجمت المقدمة في الجزء الثاني من مختارات ماركس - أنغلز، الصادر عن دار التقدم بموسكو ١٩٦٩. انظر بخصوص الشاهد المذكور ص ٨.

المطاف. كذلك فإن المقدمات والشروط السياسية وغيرها، بل وحتى التقاليد المعشمة في عقول البشر تلعب دوراً، إنما ليس حاسماً» (٧).
 خلافاً لماركس وأنفلز يرفض غالب هلسا أن يحدد مسبقاً أسبقية أو أبوية أي من الفكر والواقع أو أي من الاديولوجيا وعلاقات الانتاج. فالمعلاقة بين النسقين الفوقي والتحتي، برأيه «هي علاقة صراع وتأثير متبادل، ونتاج هذه العلاقة يستحيل التنبؤ به مقدماً. فلا نستطيع القول بأن أثر فكر لينين على المجتمع الروسي، بأنه مجرد انعكاس لعلاقات الانتاج عاد ليؤثر في تلك العلاقات. إن مثل هذا القول يمكن أن ينطبق على أي فكر روسي آخر في مرحلة لينين. كما أننا لانستطيع أن ندرس علاقة تأثير فكر لينين على المجتمع الروسي إلا بدراسة علاقة هذا الفكر ببناء فوقي آخر، وهو حزب لينين، أي أنه من مجموعة من الاختيارات في داخل إطار البناء الفوقي تم اختيار لينين وحزبه ليقوما بالمهمة التاريخية: تغيير البناء التحتي» (ص ٧٧). كإني بالكاتب يريد كالوجوديين أن يجد خطأ وسطاً بين المادية والمثالية، أو هو يتبنى ما عرف في تاريخ الفلسفة بالثنائية مقابل الأحادية المادية والأحادية المثالية. هذه الثنائية ترى أن الوعي والمادة يتواجدان مستقلين عن بعضهما، ترى أن كليهما جوهران أصليان. بذلك فهي تمطلق (٨) الفروق والتناقضات بين الوعي والمادة، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تمزيق وحدة الصورة عن العالم (٩).

(٧) ترجمة النص من قبلي. من الترجمات العربية المنشورة: مراسلات ماركس/ أنفلز، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق ١٩٨١، ص ٤٩٥ - ٤٩٧. ماركس/ أنفلز، رسائل مختارة، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم بموسكو ١٩٨٢، ص ٢٠٠ - ٢٠٢.

(٨) مطلق يُطلق الشيء، جملة أو اعتبره مطلقاً.

(٩) مجموعة مؤلفين، الفلسفة الماركسية. كتاب تعليمي، ديتس فريلاخ، برلين ١٩٦٧، ص ١٢٠.

يسأل غالب هلمسا: لماذا لا يمكن التنبؤ مقدماً بنتائج العلاقة بين النسقين الفوقي والتحتي؟ ويجيب: «لأن كل نسق من هذين النسقين يتجه إلى نفي الآخر: الفكر يحاول صياغة البناء التحتي حسب نزوعه الهادف إلى خلق مجتمع يخضع للعقل، والبناء التحتي يحاول أن يعدّ الفكر ويجعله مجرد تعبير عنه، مجرد انعكاس» (ص ٧٧/٧٨). ويرى الكاتب وجهاً آخر للصراع بين هذين النسقين، «هو الصراع بين الحتمية الطبيعية ممثلة في البناء التحتي، وبين النزوع الانساني لإخضاع الطبيعة، ومن ضمنها البناء التحتي للعقل» (ص ٧٨). بناء عليه يعدد الكاتب التيار الثوري والتيار المحافظ في مرحلة ما: «الأول يسمى إلى تحقيق سيطرة الفكر على الواقع، والثاني يسعى لتأكيد خضوع الفكر للواقع»، أي أن الأول انتقادي، والثاني تبريري (ن ح).

إنني أرى أن المشكلة التي عرضها غالب هلمسا هنا موهومة: أولاً، ليس كل بناء فوقي يتجه لنفي البناء التحتي، لأن لكل بناء تحتني اديولوجيا تعبّر عنه، تبرره، تدافع عنه. ثانياً، ليس كل فكر ينزع إلى خلق مجتمع يخضع للعقل، على الأقل ثمة فكر لاعقلاني. ثالثاً، العقل ليس شيئاً مطلقاً، بل - باعتباره أداة نسبي مرتبط بزمانه ومكانه وحامله. رابعاً، البناء التحتي لا يحاول أن يعدّ كل فكر، بل إنه يطلق الفكر المناسب له، وحتى إنه قد يشجع فكراً مناقضاً له. خامساً، ليس باستطاعة أي بناء تحتني أن يبقي فكره مجرد انعكاس له، لأنه بذلك يفتقي التأثير المتبادل (الذي بدأ الكاتب بالتأكيد عليه)، ينقضي الجدل. كما أنه ليس من مصلحة أية قوة طبقيّة أن تبقي فكرها حبيس علاقاتها الراهنة، وإلا أصبحت قوة عمياء أقرب إلى البهيمية منها إلى الانسانية.

إن الصراع الذي يتحدث عنه الكاتب، بصورة إطلاقيه، بين البناء الفوقي والبناء التحتي، أو بين الفكر والواقع، موهوم لا يقوم على أي

أساس. في الحقيقة يقوم الصراع على التناقض الكامن في نمط الانتاج المعني، في هذه الوحدة المؤلفة من عنصرين يشترطان ويفترضان بعضهما (١٠)، هما: القوى الانتاجية، وفي مقدمتها الانسان، من جهة، وعلاقات الانتاج التي هي العلاقات التي تنشأ بين البشر من خلال إنتاج وتبادل وتوزيع الخيرات المادية، من الجهة الأخرى. فالقوى الانتاجية تصل في تطورها في وقت ما إلى مستوى تضيق به علاقات الانتاج القائمة، مما يدفع عاجلاً أم آجلاً بالقوى الانتاجية إلى تفجير هذه العلاقات وخلق مجال جديد للتطور في علاقات جديدة. هذا هو الأساس الاقتصادي للصراع الطبقي، باعتبار أن علاقات الانتاج هي علاقات طبقية، فبحسب الموقع من/ والدور في علاقات الانتاج والتبادل والتوزيع ينقسم المجتمع إلى طبقات، وتقوم بناء على هذا التقسيم الطبقي المتسم بتناقض المصالح صراعات طبقية. الطبقة المستفيدة من العلاقات القائمة تستمر في حشر عفرية القوى الانتاجية ضمن قمم هذه العلاقات، بينما الطبقات المتضررة من هذه العلاقات تريد نفسها لتفتح لنفسها آفاقاً جديدة في العلاقات الجديدة. نظرياً على التوازي مع ذلك يقوم صراع اديولوجي بين هذه الطبقات المتنازعة أو المتصارعة. فالفكر يعبر عن وضع طبقي وعلاقة طبقية، وعندما ينقد واقعاً، فإنه ينقد واقعاً طبقياً. والواقع هو واقع طبقي، طبقة تحاول ترسيخه وإدامته، وطبقة أخرى تحاول تغييره، فكر يبرره وفكر آخر ينتقده.

نعود إلى ماكتبه غالب هلسا عن العلاقة بين النسقين الفوقي والتحتي، ونخص بالمناقشة المثال الذي أورده الكاتب عن تأثير لينين وحزب البلاشفة في تغيير البناء التحتي للمجتمع الروسي. ضمن هذا

(١٠) المصدر السابق، من ٤٤٩ - ٤٥٨.

الإطار نفهم أيضاً ما جاء لدى الكاتب عن لينين ووعي الطبقة العاملة^(١١)، «وقد ثار في أوائل هذا القرن نقاش عنيف وحاد بين الثوريين الروس حول هذه المسألة من خلال علاقتها بالوضع الروسي آنذاك. فقد ذهب البعض إلى أن الطبقة العاملة من خلال كفاحها اليومي سوف تتوصل تلقائياً إلى الوعي بالذات - أي لدورها كطبقة تقود الثورة وتتولى السلطة، وأنها خلال ذلك - تلقائياً أيضاً - سوف تخلق النظرية الثورية التي سوف تكون دليلها في الكفاح من أجل الاستيلاء على السلطة. غير أن لينين وقف ضد هؤلاء بحزم وأوضح موقفه في كتابه المعروف «ما العمل». قال لينين إن الوعي بالذات لأية طبقة لا يمكن أن يتم تلقائياً، والطبقة العاملة بسبب ظروفها المعيشية ومستواها الثقافي غير قادرة على خلق النظرية الثورية ولاحتي على معرفتها، حين توجد. إن وعي الطبقة العاملة بذاتها ودورها لن يتم إلا من خلال مجموعة من المثقفين الثوريين، القادرين على فهم النظرية وعلى تثقيف الطبقة العاملة بها. إن هذه المجموعة الضيقة والمنحازة للعمل الثوري من المثقفين هي وحدها القادرة على إدخال الوعي إلى صفوف الطبقة العاملة، وقد أثبت التاريخ صحة رأي لينين» (ص ٤٢ - ٤٣).

إن مثال غالب هلسا عن دور لينين وحزب البلاشفة في تغيير البناء التحتي للمجتمع الروسي يحتاج إلى شيء من التدقيق.. لاشك أن الكاتب يشير بذلك خصوصاً إلى انتفاضة أكتوبر ١٩١٧. غير أن هذه الانتفاضة لم تكن سوى نهاية مرحلة من الثورة الروسية التي انطلقت في آذار ١٩١٧ (بالتقويم العالمي الحالي). وقد اتسمت هذه

(١١) جاء هذا النص في معرض الحديث عن الوعي بالذات لدى الطبقة التي سيطرت بالانقلاب الأموي على المجتمع العربي الإسلامي.

المرحلة بازدواجية السلطة^(١٢) بين السوفييتات والحكومة المؤقتة، بين القوى الشعبية الاشتراكية والقوى البورجوازية الديمقراطية، فحسمتها انتفاضة أكتوبر بقيادة لينين والبلاشفة لصالح سوفييتات العمال والجنود والفلاحين. كذلك لم تكن ثورة ١٩١٧ سوى «متابعة مقطوعة من قبل الثورة المضادة ومن ثم خلال الحرب العالمية للثورة من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٧»^(١٣)، وهذا مايفسر سرعة انتصارها^(١٤). ثورة ١٩١٧ «تبرز الآن من حضن المجتمع الروسي ببساطة كثمرة ناضجة للجهود والنضالات والتضحيات المبذولة خلال العشر سنوات الأخيرة، وهي بذلك البرهان والمزاء على أنها لم تكن عبثاً نقطة دم واحدة من الدماء التي بذلها اخواننا الروس في العشر سنين الرهيبة في سبيل قضية الحرية، ولم يكن عبثاً يوم واحد من آلام السجن والتعذيب التي ذاقها الكثير من الرفاق الروس. الحرية التي يتمتعون بها الآن، جنوها بعملهم، دفعوا ثمنها»^(١٥). ويمكن أن نسير خطوة أخرى إلى الوراء نبدأ بها التطورات التي أوصلت إلى ثورة شباط ١٩١٧، فقد «خلقت حركة الإضرابات العفوية التي اشتملت خاصة في سنوات ١٨٩٥ - ١٨٩٧ إلى جانب بعض المحاولات التنظيمية في هيئة صناديق الاضراب واللجان العمالية لأول مرة نوعاً من «الوعي العمالي» المستقل»^(١٦).

لم تقم ثورة ١٩١٧ على حزب سياسي معين، بل (إلى جانب البورجوازية الديمقراطية في البدء) على أربع هيئات شعبية اشتراكية

(١٢) انظر مقال لينين: حول السلطة المزدوجة (متشور في ٩ نيسان ١٩١٧)، في: الأعمال المختارة، المجلد الثاني، ديتس فزلاخ، برلين ١٩٦٤، ص ٤٥-٤٨. (تاريخ النشر بالتقويم الشرقي).

(١٣) روزا لوكسمبورغ: مشكلات روسيا (٧ نيسان ١٩١٧)، في: الأعمال المجموعة، المجلد الرابع، ديتس فزلاخ، برلين ١٩٨٢، ص ٢٥٦.

(١٤) روزا لوكسمبورغ: الثورة في روسيا (نيسان ١٩١٧)، في: المصدر السابق، ص ٢٤٢.

مثلت جماهير العمال والفلاحين والجنود: «الحدث الأكثر جدارة بالاعتبار سياسياً والمقرر إلى حد كبير لمجرى الثورة كان انتشار الحركة المجالسية التي مثلت ظاهرة اجتماعية جديدة. حتى في الثورة الروسية الأولى^(١٧) كان نشوء حوالي ٥٠ مجلساً لملندوبي العمال، التي لم يلعب منها سوى سوفيت بطرسبورغ دوراً سياسياً، علامة على أن عمال الصناعة الروس لم تستوعبهم الأحزاب، التي كانت تتشبه سرياً، إلا لماماً، وأنهم في مجرى حركة الإضرابات قد أوجدوا بأنفسهم تنظيماتهم الخاصة^(١٨)». هذا هو الشكل التنظيمي الأول. «إلى جانب مجالس العمال والجنود، التي وإن تكونت من أعضاء متجنين في العمال والشركات، فإن كل واحدة منها مثلت مندوبية لكامل المدينة المعنية، تكونت في الدرجة الدنيا للحركة العمالية لجان خاصة، لجان العمال^(١٩)».

لجان العمال هذه، التي كان لها سوابق في العمال الروسية، تنظمت بمصادقة رسمية من قبل الحكومة المؤقتة وكذلك بدعم من قبل السوفييتات. في العاصمة بتروغراد^(٢٠) ولاحقاً في موسكو اتحدت مجالس العمال في مجلس مركزي فوق - معلمي، حتى أنه في أكتوبر ١٩١٧ عقد مؤتمر لمجالس العمال لعموم روسيا. ومن خلال أن لجان العمال استوعبت العامل مباشرة وكانت أكثر قريباً منه، نما

(١٥) روزا لوكسمبورغ: مشكلات روسية، المصدر المذكور، ص ٢٥٦.

(١٦) أوسكار أنفايلر، مدخل إلى كتاب: ديمقراطية عمالية أم ديكتاتورية حزبية، دار كتب الجيب الألمانية، المجلد الأول، ميونيخ ١٩٨٢، ص ١٥.

(١٧) يقصد ثورة ١٩٠٥.

(١٨) المصدر السابق، ص ٣٦.

(١٩) بتروغراد هي بطرسبورغ تقسها، وهي التي أصبح اسمها فيما بعد لينينغراد..

دورها الثوري بقدر ماترسخت السوفييتات كمؤسسة شبه برلمانية دائمة وبدأت تقعد من صلتها الوثيقة بال جماهير» (٢٠). الشكل الثالث للتظيم العمالي هو النقابات. وقد اتسم تطورها منذ البداية بالتفاف مع لجان العمال. أما الشكل التنظيمي الرابع فهو الأحزاب الاشتراكية. وقد تجلت الديناميكية الاجتماعية للحركة العمالية الروسية في الثورة لعام ١٩١٧ في المَع والضِدَّ للتظيمات الأربعة المذكورة: السوفييتات واللجان العملية والنقابات والأحزاب، حيث أن هذه الهيئات التنظيمية رزحت تحت ضغط تلك الحركة العفوية التي وُصفت في لغة الثورة على أنها «stichija»، على أنها ابتدائية، غير واعية، هلامية» (٢١) إنها عضوية الجماهير. وكما كتبت روزا لوكسمبورغ، «كانت القوة الدافعة للثورة منذ اللحظة الأولى جماهير البروليتاريا المدنية. غير أن مطالبها لم تنحصر في الديمقراطية السياسية، بل توجهت أيضاً إلى المسألة الملتهبة للسياسة الدولية: السلام الفوري. في نفس الوقت استتدت الثورة إلى جماهير الجيش الذي رفع نفس مطلب السلام الفوري، وإلى جماهير الفلاحين الذين دفعوا المسألة الزراعية، وهي محور الثورة منذ ١٩٠٥، إلى الواجهة» (٢٢).

من ناحية أخرى، كانت كافة الأشكال الثلاثة للحركة العمالية الروسية - السوفييتات ومجالس العمال والنقابات - تحت التأثير المسيطر للأفكار الاشتراكية وتحت القيادة السياسية للأحزاب الاشتراكية، إنما وجدت فروق كبيرة فيما يتعلق بدور فرادى الأحزاب. عموماً يمكن القول، بأنه حتى خريف ١٩١٧ هيمن في سوفييتات

(٢٠) نفس المصدر، ص ٢٧ / ٢٨.

(٢١) نفس المصدر، ص ٢٨.

(٢٢) روزا لوكسمبورغ، حول الثورة الروسية، في: المصدر المذكور، ص ٢٣٦ / ٢٣٧.

العمال والجنود الثوريون الاجتماعيون - في المقام الأول بفضل نفوذهم بين الجنود المنحدرين من الريف ولدى الضباط الشباب - والمناشفة، والأخيريون مثّلوا الأكرية في القطاعات العمالية من السوفييتات، بينما في لجان العمال نال منذ ربيع وصيف ١٩١٧ البلاشفة التأثير الحاسم، مدعومين من قبل الأناشسو - سندكاليين الذين - بالمقارنة مع ضعف تنظيمهم - كان لهم تأثير دعاوي ممتبر. أخيراً، في النقابات كانت حتى أواخر الصيف كثرة المناشفة راجحة قليلاً، حيث مثلت بعض الاتحادات، مثل نقابة الطباعة، معقلاً حصيناً للديمقراطيين الاجتماعيين المنشفيين، بينما كانت اتحادات أخرى مثل نقابة التعدين ميالة منذ وقت مبكر إلى البلاشفة،^(٢٣) بخصوص وزن البلاشفة في السوفييتات يمكن أن نضيف أن لينين كان قد طالب رفاقه في ١٧ نيسان ١٩١٧: «الاعتراف بحقيقة أن حزينا أقلية هي أكثر السوفييتات لندوبي العمال، حتى أنه حالياً أقلية ضئيلة تجاه تكل مجموع العناصر البورجوازية الصغيرة الانتهازية الواقعة تحت نفوذ البورجوازية والتي تتقل هذا النفوذ إلى البروليتاريا - من الاشتراكيين الشعبيين والثوريين الاجتماعيين حتى لجنة التنظيم (تشيدازو، تسريتيلي الخ)، تشكيلوف الخ»^(٢٤).

تلك باختصار شديد ظروف الثورة الروسية عام ١٩١٧ والقوى الشعبية التي قامت عليها. أما كيف وصل البلاشفة بعدئذ إلى السلطة، فهذا ما نفسره لنا روزا لوكسمبورغ^(٢٥)؛ فهي تشبّه لينين

(٢٣) أوسكار أنغيلر، المصدر المذكور، ص ٢٨.

(٢٤) لينين، حول واجبات البروليتاريا في الثورة الحالية (منشور في ٧ نيسان ١٩١٧ بالتقويم

الشرقي)، في: الأعمال المختارة، المصدر المذكور، ص ٤١/٤٠.

(٢٥) حول الثورة الروسية، المصدر المذكور، خاصة ص ٣٣٨ - ٢٤٠.

والبلاشفة هي الثورة الروسية بروسبيير واليمافية في الثورة الفرنسية العظمى. لقد كان الاتجاه البلشفي هو التكتيك الوحيد «الذي ينقذ الديمقراطية ويدفع الثورة إلى الأمام. كل السلطة حصراً في أيدي جماهير العمال والفلاحين، في أيدي السوفيئات. هذا ماكان فعلاً المخرج الوحيد من الصعوبات التي وقعت فيها الثورة... بذلك كان حزب لينين الوحيد في روسيا الذي أدرك المصالح الحقيقية للثورة في مرحلتها الأولى تلك، كان عنصرها الدافع إلى الأمام، وكان بهذا المعنى بالتالي الحزب الوحيد الذي مارس سياسة اشتراكية فعلاً. وهذا مايفسر أن البلاشفة، الذين كانوا في بداية الثورة أقلية منبوذة وملعونة ومطاردة من جميع الأطراف، صعدوا خلال أقصر زمن إلى قمة الثورة^(٢٦). واستطاعوا أن يجمعوا تحت رايتهم جميع عناصر الشعب الفعلية: البروليتاريا المدنية، الجيش، الفلاحين، وكذلك العناصر الثورية للديمقراطية، الجناح اليساري للثوريين الاشتراكيين... هذا مايفسر أنه في كل ثورة يتمكن من استلام القيادة والسلطة فقط الحزب الذي تكون لديه الجرأة لرفع شعار الدافع إلى الأمام وتحمل مسؤولية ذلك. وهذا مايفسر الدور الضئيل للمناشفة الروس، لدان وتسيريتيلي وغيرهما، الذين كانوا في البدء ذوي نفوذ هائل على الجماهير، لكن بعد تذبذب طويل، بعدما أبوا بأيديهم وأرجلهم استلام السلطة والمسؤولية، تكسبوا من المسرح دون مجد».

أما بخصوص فهم لينين لنشوء الوعي العمالي، فعلياً أن نقوم ببعض التصحيح لما ذكره غالب هلسا. فليتين لم يقل إن الوعي بالذات

(٢٦) في ايلول ١٩١٧ أصبح البلاشفة أكثرية. انظر جون ريد: عشرة أيام هزت العالم، دار التقدم، موسكو، د. ت، ص ٢١. انظر أيضاً أوسكار انفايلر، ص ٢٩.

لأية طبقة لا يمكن أن يتم تلقائياً، بل تحدث حصراً عن الوعي الاشتراكي لدى الطبقة العاملة. قال لينين: «... لا يمكن بأي حال للمال أن يملكو وعياً ديمقراطياً اجتماعياً. هذا لا يمكن أن يحصل لهم إلا من الخارج. وتاريخ جميع البلدان يشهد على أن الطبقة العاملة لا تقدر على أن تبدع من قواها الذاتية غير وعي نقابي، هذا يعني الاقتناع بضرورة الانتظام في روابط والقيام بنضال ضد الرأسماليين وإرغام الحكومة على إصدار هذا أو ذاك من القوانين لصالح العمال وغير ذلك. خلافاً لذلك، فإن تعاليم الاشتراكية تتبثق من النظريات الفلسفية والتاريخية والاقتصادية، التي يضمها مؤهلون من أبناء الطبقات المالكة، من المثقفين. حتى مؤسسي الاشتراكية العلمية، ماركس وأنغلز، ينتميان تبعاً لمكانتهما الاجتماعية إلى المثقفين البورجوازيين. كذلك في روسيا، فإن العلم النظري للديمقراطية الاجتماعية نشأ مستقلاً تماماً عن النهوض القوي للحركة العمالية، نشأ كنتيجة طبيعية وحتمية للتطور الأدبيولوجي لدى المثقفين الاشتراكيين الثوريين» (٢٧). كذلك خلافاً لما ظن غالب هلسا، فإن تصور لينين لإدخال الوعي السياسي إلى البروليتاريا لم يكن من اختراع لينين. ففي برنامج هاينفلد للديمقراطية الاجتماعية التمسوية الذي أعد في عام ١٨٨٨/١٨٨٩ جاء حرفياً، كما ذكر أرنست مانديل: «الوعي الاشتراكي يجب إدخاله من الخارج إلى الصراع الطبقي البروليتاري، ولا يأتى بصورة عضوية من الصراع الطبقي نفسه». بعدئذ في «الزمن الحديث» نشر كاوتسكي عام ١٩٠١ مقالاً بعنوان

(٢٧) الترجمة من قبلي. انظر الترجمة العربية للنشرة في المختارات، المجلد الأول، الجزء

الأول، دار التقدم بموسكو ١٩٦٦. ص ١٨٥ - ١٨٦.

«الأكاديميون والبروليتاريون» (السنة ١٩، المجلد ٢، ١٧ نيسان ١٩٠١) وردت فيه نفس الفكرة بصيغة اقتبسها لينين في «ما العمل؟» (٢٨).

الحديث لا يدور إذن حول الوعي العمالي بذاته، بل حول الوعي العمالي الاشتراكي تحديداً. ومع ذلك فإن كون هذا الوعي الاشتراكي يأتي الطبقة العاملة من الخارج لا يعني مطلقاً أن هذا الوعي لا ينبثق عن البناء التحتي. هذا بغض النظر عن صحة أو خطأ هذا التصور. وما هو لينين نفسه ينقل عن كاوتسكي كلمات يسميها «قيمة وصائبة تماماً» (٢٩):
حقاً يمثل العلم الاقتصادي الحالي متطلباً للانتاج الاشتراكي، كما هو الأمر مع التقنية الحالية مثلاً، غير أن البروليتاريا لا تقدر مهما حاولت أن تبذل هذه كما لا تقدر أن تبذل تلك؛ كلاهما ينشأ من السيرة الاجتماعية الحالية. بيد أن حامل العلم ليس البروليتاريا، بل المثقفون البورجوازيون يغلبون بعض أعضاء هذه الشريحة نشأت الاشتراكية المعاصرة وهم الذين أوصلوها إلى البروليتاريين الأكثر تطوراً ذهنياً الذين أدخلوها في الصراع الطبقي للبروليتاريا، حيث كانت الظروف ملائمة. بذلك فإن الوعي الاشتراكي أدخل إلى الصراع الطبقي للبروليتاريا من الخارج، ولم ينشأ عنه فطرياً....»

لا يدولي ثمة إشكال في أن نقول، إن العلم الاشتراكي يتأتى للطبقة العاملة عن طريق المثقفين الاشتراكيين. فهذا أمر طبيعي. ولكن ماهي قيمته العلمية؟ قوانين الطبيعة يشرحها لنا الفيزيائيون، ومعلوماتنا عن المعمورة نأخذها عن الجغرافيين، وكأطفال نحفظ

(٢٨) أرنست مانديل: لينين ومشكلة الوعي الطبقي البروليتاري، في: لينين. الثورة والسياسة، دار سور كامب، ١٩٧٠، ص ١٥٠. حاشية. انظر أيضاً رأي كاوتسكي، كما استشهد به لينين في كتابه «ما العمل؟»، المصدر المذكور آنفاً، ص ١٩٥.

(٢٩) لينين، ما العمل؟، في الطبعة العربية ص ١٩٤. ١٩٥. الترجمة لهذا الشاهد من قبلي.

جدول الضرب على يد معلمي المدارس... وماذا في ذلك؟ كل وليد جديد، شخصاً كان أو جماعة أو طبقة، يتعلم بشكل ما من سابقه، سواء تبرعوا بذلك مشكورين أو أحجموا عنه ملمونين غير أن العلم لا يساوي تماماً الوعي، وإن كان يساعد على تولده. العلم، أي المعرفة النظرية هنا، أداة من أدوات الوعي وعنصر من عناصره، وليس كل أدواته ولا كل عناصره. هذه ناحية. الناحية الثانية هي أننا، حين نقيم مجتمعاً اشتراكياً، ففعلنا في حقيقته ليس تطبيقاً لعلم اشتراكي، وإن كنا نسترشد بشيء من هذا القبيل، بل هو خلق لعلاقات مجتمعية اشتراكية، لعلاقات أخوة وتعاون ومساواة وحرية وعدالة... الخ، ينقصها بالضرورة هذا القدر أو ذاك من العلم. فقد عاشت البشرية آلاف السنين في علاقات اشتراكية (تعودنا أن نسميها «مشاعية بدائية»)، رغم الجهل الكبير الذي كانت غارقة فيه. وعلى أية حال، لا يكتمل العلم أبداً، والممارسة هي المحك (كما يرى لينين نفسه)، و يبقى الإنسان، مهما كان عالماً، يتعلم من تجارب الخطأ والصواب.

من ناحية ثالثة، هناك - بتعبير فلاح - أكثر من درب إلى الطاحون. ولأشك أن النزعة الانسانية طريق معرفي، طريق إلى تكوين الوعي، لكن علاقات العمل الطبقيّة التي يعيشها العمال مكوّن آخر للوعي، يضاف إلى النزعة الانسانية التي لا يدمسها العمال، على الأقل لأنهم بشر، وإن كانت - كما يظهر - ليست بارزة لديهم، كما لدى المثقفين. وإذا كان العمل هو الدرب الذي سار عليه الإنسان ليتحول من قرد إلى إنسان، كما رأى أنفلز، ليحقق بذلك أكبر ثورة وعي في التاريخ البشري، إن لم يكن في تاريخ المخلوقات، فما بالنا ننكر على هذا العمل قدرته على إيصال العامل إلى الوعي الاشتراكي، أي إلى وعي استلابه كأجير مستغل مضطهد مسيّر ووعي الطريق الذي يزيل هذا الاستلاب. من هنا تفرّق روزا لوكسمبورغ بين الوعي المثقفي ووعي

الضلع^(٣٠). وماركس يجد «الحسن الطبقي» أكثر صحة من «الفهم السياسي»^(٣١). فكما يقول القوام، من ينال ضربات العصا ليس كمن يعدها. والمتقنون هم الذين يعدّون الضربات، رغم كل المشاركة الوجدانية التي قد يميّسونها، أو حتى رغم «الطراطيش» التي قد تصيبهم من هذه الأداة العمياء بيد جلاّد أهوج.

من ناحية رابعة، لماذا يتحتم أن يكون علماء الاشتراكيين بورجوازيين؟ وإذا كان مؤسس الاشتراكية العلمية ماركس وأنغلز، بورجوازيي المنبت الطبقي، فهل يسمح لنا هذا بأن نجعل من هذه الواقعة قانوناً صالحاً لكل زمان ومكان؟ هل نظن حقاً أنه لولا المثقفون البورجوازيون لما أمكن للطبقة العاملة أن تصل إلى فكر الاشتراكية العلمية؟ يمكن ببساطة أن نتصور تطوراً في واقع الطبقة العاملة يمنع، على الأقل، لأفراد مميزين منها الوقت الكافي للتحصيل العلمي بما قام أو يمكن أن يقوم به المثقفون البورجوازيون لتوعية البروليتاريا. ولقد أعطانا غالب هلسا نفسه مثلاً على مايمكن أن يصل إليه من المعرفة شخص من طبقة اجتماعية دنيا، هو ابراهيم النظام. ونجد في تاريخ الاشتراكية العلمية نفسها مثلاً آخر في شخص أوغست بيبل. ومهما قيل في هذا المجال، فإن فائدة أي علم أو وعي اشتراكي تبقى محدودة، ما لم يصبح عاماً تستوعبه عامة الشعب المنتجة؛ لأن المجتمع إما أن يتقدم بكليته إلى أمام أو يبقى مثل هذا التقدم موضع شك. من هذا المنظور وبناء على ما سبق نقول مع روزا لوكسمبورغ، إن «العشرات التي

(٣٠) مجموعة شيوعيي هولندا الأمميّين: الخلافات بين لوكسمبورغ ولينين، دار روفولت، راينيك/ هامبورغ ١٩٧١، ص ١٩٠.

(٣١) هومش تقديرة على مقال «ملك بروسيا والاصلاح الاجتماعي» لأحد البروسيين (يقصد: أرنولد روثم)، الكتابة في تموز ١٨٤٤. انظر للمصدر السابق، ص ١٨٩.

تقع فيها حركة عمالية ثورية فعلاً هي تاريخياً أكثر قيمة وثمرة بما لا يقاس من معصومية أفضل لجنة مركزية على الإطلاق» (٣٦). ولسوء الحظ كان علينا أن نتنظر حتى الآن كي نعبّر بلا مواربة دون خوف من «تكفير ماركسي» عن قناعتنا بأن التاريخ لم يثبت صحة رأي لينين، كما ظن هلسا (ص ٤٢)، بل أثبت خطأه، وأن كتابه «ما العمل» مؤلف مثالي، لامادي ولا جدلي. هذامع الادراك الكامل لمكانة لينين المشرقة، ليس فقط في تاريخ روسيا، بل في تاريخ البشرية جمعاء.

كما يتنا، رأى غالب هلسا علاقة تصارعية ندية بين الفكر والواقع. لكن هذا لم يمنعه من القول (ص ٢٠): «لأعرف أمة توحد في تاريخها الفكر الفلسفي مع الواقع الاجتماعي والسياسي كما حدث في التاريخ العربي الاسلامي». هكذا يعود إلى الرأي الشائع بأن الفكر يعبر عن الواقع، ثم يتجاوزه بنظرته التسوية بين الفكر والواقع، مثلما ساوى قبلئذ بين الماضي والحاضر: «وبهذا تصبح دراسة الفلسفة العربية إحدى الوسائل الرئيسية في دراسة التاريخ العربي، ليس فقط لكونها تعبيراً عن الصراعات والأحداث الدامية التي عاشها المجتمع العربي... بل إن هذه الفلسفة يجب أن تدرس باعتبار كونها عقيدة سياسية أيضاً ودليلاً لأحزاب وحركات سياسية» (ص ٢٠). هي اديولوجيا إذن، يريد الكاتب أن ينطلق منها ليصل إلى معرفة العلاقات الاجتماعية الاقتصادية. غير أن هذا مستحيل، مالم يكن المرء على اطلاع مسبق على هذه العلاقات، كما على تلك الفلسفات. عندئذ يكون المرء في الحقيقة قد ربط بين الفكر والواقع، بين الايديولوجيا والعلاقات، في حين توهم التعرف على العلاقات (المجهولة) من خلال

(٢٢) مسائل تنظيمية في الديمقراطية الاجتماعية الروسية (١٩٠٢/١٩٠٤)، في: الأعمال

المجموعة، المجلد الأول/ الجزء الثاني، ديتش هزالاغ، برلين ١٩٧٤، ص ٤٤٤.

الاديولوجيا (المعلومة). بتعبير آخر، يريد الكاتب أيضاً أن يستدلّ على طبقات المجتمع من خلال فكرها (اديولوجيتها) حصراً، وليس فقط من خلال علاقاتها حصراً. وهذا لا يصحّ دوماً، إذ كيف سنفرّق عندئذ بين الفكر الأصيل والفكر المزيف (بالتقابل مع الوعي الأصيل أو الحقيقي والوعي المزيف)^٩. مثلاً، الطبقة السائدة. كما هو معلوم-، كثيراً ما تنجح في زرع اديولوجيتها في عقول الطبقات المسودة. ثم إن هناك عوامل أخرى (غير طبقية) تؤثر إلى هذا الحدّ أو ذاك في تكوين الوعي أو تخلق بعض الوعي، فنقع في الخطأ إذا استدلينا من هذا الوعي (اللاطبقي أو شبه الطبقّي) على علاقة طبقية. على هذا لا تعبّر الجبرية مثلاً بالضرورة «عن فئات اجتماعية فرضت سلطتها ورؤيتها على المجتمع، وحاولت أن تعلي فكرة أن رؤيتها ومصالحها هما فكر ومصالح المجتمع»، كما ذكر الكاتب (ص ٢٥). هناك مثلاً «الجبرية الشعبية»^(٣٢)، التي كاسمها تعبّر عن عامة الشعب وليس عن طبقة متسلّطة. قد يكون مصدر هذه الجبرية قوى الطبيعة أو هذه بالتضافر مع قوة طبقية متسلّطة، لكنها تبقى مع ذلك عقيدة شعبية متأصلة.

الجدور التاريخية للفكر الجبري

يتحدث غالب هلّسا عن الوضع العربي الراهن، فيرى «المجتمع العربي يمرّ في فترة تحوّل حاسمة». ويحدّد هدف هذه المرحلة «بتحقيق العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية وترشيد مختلف العمليات الاجتماعية». لكنه يلاحظ إزاء ذلك: أولاً، أن هذه المرحلة

(٣٢) انظر حول ذلك، خير الزاد من حكايات شهرزاد، دار الحوار، اللاذقية ١٩٨٦، ص ١٤٥ - ١٦٠.

«قد طالت أكثر مما ينبغي». ثانياً، أن ثمة افتراض غريب بأن «هناك تعارضاً بين العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية». ثالثاً أنه كلما تصورنا أن مجتمعاً تتحقق فيه الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية قد أخذ يتحقق نجد أنفسنا قد عدنا، فجأة، إلى نقطة البداية. وماتصورناه مجتمع الديمقراطية والعدالة قد أصبح - كما في الأحلام الكابوسية - مجرد نظام بوليسي يدافع عن ديكتاتورية طبقة مستغلة». رابعاً، أنه «يرافق هذا دائماً انتشار ايديولوجيات تبريرية» تتميز «بطابع ديمagogي: تسمية الأشياء بغير أسمائها، والدفاع عن شعارات ليس لها مايجسدها أو يبررها في الواقع» (ص ١٣، ١٤). والكاتب لا يحدد هدفه بدراسة أسباب هذه الظاهرة، التي يجدها - بالأول - في «الأوضاع الاجتماعية في الوطن العربي، والقوى السياسية التي تمثّر عن مختلف الطبقات»، وفي «الاستراتيجيات العالمية للدول الكبرى، وعلاقاتها ومصالحها في هذه المنطقة»، بل يكتفي بدراسة العمق التاريخي أو الجذور التاريخية لأحد جوانب الظاهرة المذكورة، لإحدى نواحي «التركيب الفعلي والوجداني للإنسان العربي»، وهي «التركيبة الجبرية، الأحادية الجانب، والمعادية للديمقراطية في هذا الإنسان» (ص ١٤).

يضيف الكاتب بعدئذ، إن «هذا التركيب. النفسي للإنسان العربي يرجع - إلى حد كبير - إلى ثبات معطيات فكرية تكونت عبر عديد من القرون» (ص ١٤). فينضم بذلك السبب الفكري التاريخي - أو بتسمية أخرى «التكوين الحضاري» - إلى السببين الداخلي والراهن والخارجي الراهن، اللذين ذكرهما الكاتب آنفاً. ثم يفسّر ثبات هذه المعطيات التاريخية بـ «ثبات التركيبة الاجتماعية الاقطاعية. التجارية منذ انهيار الدولة العباسية» (ص ١٤). إذن لا يرى الكاتب في التكوين الحضاري الموروث بقايا من عصر قديم فقدت أسسها المادية، بل يؤكد على ثبات كل

من التركيب الاجتماعي النفسي والتركيبية الاجتماعية الاقتصادية منذ نهاية العصر العباسي. وهذا بالتأكيد خطأ كبير. فهما تتازلنا للكاتب وقبلنا معه بوجود الكثير من الموروثات الفكرية، فإن التشكيكية الاجتماعية الاقتصادية العربية المعاصرة تختلف نوعياً عن التشكيكية القديمة، على الأقل منذ أوائل هذا القرن، إن لم يكن منذ أواخر القرن الماضي.

والكاتب يعرض لنا بشكل ما التركيبية الاجتماعية الاقتصادية في الدولة العربية الإسلامية، لكنه لا يتطرق إلى التركيبية الحالية، فلا يحاول البرهنة بأي شكل على مقولاته بثبات تلك التركيبية. مثل هذه البرهنة، أو بالأحرى المقارنة، يقوم بها على الجانب الفكري. فيؤكد على أن فكراً عربياً علمانياً يمكن اعتباره من الطفرات الكبرى في تاريخ الإنسانية قد ساد في فترات من التاريخ العربي وأن فكر ثورة مضادة قد طمسه واحتل مكانه، وما زال هذا الفكر سائداً حتى الآن. «والرجعية العربية في حريها ضد قوى التقدم تلجأ إلى ذلك الفكر الذي خلقته الثورة المضادة وتشيعه كأكثر الوسائل فعالية في محاربة الفكر الاشتراكي» (ص ١٤). أما فكر الثورة المضادة هذه فهو. كما ذكر الكاتب قبلئذ. الفكر الجبري.

لاشك في أن العقل العربي ما زال يعمل الكثير من التراث الفكري الجبري، لكنني شخصياً لا أستطيع أن أحدد حصة هذا التراث من مضمون العقل العربي المعاصر، ولا الكاتب برهن على كون ذلك التراث هو السائد. كذلك لأرى أن التراث المذكور حملته الرجعية العربية وحدها، بل هو موروث عام، إنما قد تفهم كل طبقة هذا الموروث بمضمون مختلف عن فهم الأخرى (كما رأينا في الجبرية التسلطية والجبرية الشعبية)، بما يعبر عن كيان الطبقة المعنية ومصالحها. مع ذلك، لو صح أن الفكر الجبري الموروث هو السائد، وأن الرجعية العربية تستخدم هذا الفكر في حريها ضد التقدم، في

حين تعجز البورجوازية من بعث التراث الفكري العقلاني، فهذا يعني أن الصراع يدور حالياً بصورة رئيسية بين الرجعية وتراثها الجبري من جانب وقوى التقدم وجديدها الاشتراكي على الجانب الآخر، وأن البورجوازية تقف إزاء ذلك بموروثها العقلاني حيادية أو متفرجة، غير أنني أرى أن هذا التفريق بين الرجعية (يقصد الاقطاعية) والبورجوازية ليس واقعياً، على الأقل منذ الستينات الأولى، وخاصة منذ السبعينات، إنما يمكن ويجب التفريق بين البورجوازية الكومبرادورية (التابعة والطفيلية) والبورجوازية الوطنية. بناء عليه يدور الصراع أساساً بين الرأسمال الطفيلي التابع والمتسلط من طرف والقوى الوطنية الديمقراطية من الطرف الآخر. كذلك لأرى حكمة في مجابهة الجبرية بالعقلانية والاشتراكية. فإذا كانت الجبرية موروثاً عاماً من ناحية ودينية من ناحية أخرى، فإن العقلانية البورجوازية ليست موروثاً ولا دينية (ليست هي العقلانية القروسطية ولا وريثتها)، كما أن الاشتراكية المعاصرة ليست موروثاً ولا دينية (ليست هي اشتراكية النبي وعلي وأبي ذر والقرامطة ولا وريثتها). لأرى حكمة في مثل هذه المجابهة، لأن من رهانات الفكر التقدمي العربي أن يكسب لصفه حتى المتدينين على طريق العلمانية، أي على أساس تحرير الدين من السياسة واستقلال العلم، وهو الذي يميّز عنه شعار «فصل الدين عن الدولة». أما ما يجابهه فكراً دينياً معيناً بصورة مباشرة فهو فكر ديني آخر، مثل القدرة في مواجهة الجبرية وغير ذلك.

غير أن الكاتب يفاجئنا بأنه لا يعتبر الجبرية الحديثة دينية. فهو يرمّز الجبرية بأنها «إصدار حكم على العالم الخارجي دون معرفته، انطلاقاً من مسلمات لاتناقش، وهذا ما يسميه أصحاب المنطق مصادر على المطلوب حيث تكون النتيجة هي المقدمة» (ص ١٥ / ١٦، انظر أيضاً ص ٣٣). بهذا التعريف تبدو لنا الجبرية دنيوية، لكن الكاتب

يصّر مرة أخرى على أن «الفكر الجبري الحديث لا يختلف في جوهره عن القديم»، وأنه في صراعه «يلجأ إلى ترسانة الفكر الجبري ينهل منها» (ص ١٦). ويحاول الكاتب أن يبرهن على رأيه بأمثلة من الحياة السياسية والثقافية العربية، يعدّها من «ممارسات الفكر الجبري» (ص ١٨). فنرى هذه الأمثلة إفرادية غير معبّرة، ولا نرى فيها الرجعية أو الاقطاعية (التي قال من قبل أنها تحمل هذا الفكر)، بل نتبيّن فيها قوى سياسية ورموزاً ثقافية من الطبقة المتوسطة.

إلى جانب ذلك لا يبدو لنا تعريف الجبرية مقنعاً. فالجبرية مصطلح تراثي يعتبر عن مفهوم معروف لاختلاف عليه، وهو: الإيمان بأن الإنسان مسير بأفعاله بتقدير إلهي سابق. طبعاً يستطيع المرء أن يبدع مفهوماً جديداً ويطلق عليه التسمية التي يريد، لكن لا يجوز أن يعطيه نفس الاسم (المصطلح) الذي يحمله مفهوم شائع مغاير، ولا يجوز بالتالي من خلال الاشتراك بالاسم مهاجمة^(٣٤) المفهومين. فهذا يكون عندئذ نوعاً من المصادرة على المطلوب التي تحدث عنها الكاتب نفسه. ونلاحظ هنا أن أمثلة الكاتب عما أسماها ممارسة الفكر الجبري يصحّ عليها إلى حد بعيد تعريفه العلماني للجبرية، غير أننا لم نقتنع بصحة إدخالها ضمن نطاق مفهوم الجبرية التراثي.

هنا علينا أن نتأني قليلاً، فالكاتب يبرهن لنا على أن الفروق قد تكون شكلية فحسب بين بعض المذاهب الدينية والدينيوية، وذلك من خلال مقارنته الملفتة بين الجبرية والفلسفة الوضعية الحديثة: «فالفكر الجبري يرى أن الإنسان مسير وأن فعله مقدّر من عند الله فهو لا يملك القدرة ولا الحرية على الفعل الحرّ. أما الوضعية الكانتية فتري أن فعل الإنسان يسير حسب قوانين ليس عليه إلا أن يطيعها

(٣٤) أي اعتبار المفهومين مفهوماً واحداً.

ولا يستطيع إزاعها أن يمتلك حرية اتخاذ القرار. وهما بهذا تجعلان الإنسان عاجزاً عن تغيير الوضع القائم (ص ٢٢). ونحن، وإن كنا نقدر لغالب هلسا هذه المقارنة الذكية، فإننا مع ذلك لانتحبذ استخدام مصطلح الجبرية في وصف الحياة الفكرية العربية الحاضرة (المحافظة أو الرجعية)، بل مصطلح الوضعية نفسه، إنما على أن يعرّفنا بماهية المسلمات العربية المعاصرة التي تحل محل القدرة الإلهية في المذهب الجبري ومحل القوانين الطبيعية في الفلسفة الوضعية البورجوازية. وهذا ما لم يفعله الكاتب.

بعد هذه الالتفاتة الذهنية يبحث الكاتب فيما يسميها الجذور التاريخية للفكر الجبري المعاصر، ويقصد الجبرية الإسلامية. فيرى أن نشأتها تعود إلى زمن الخليفة عثمان، عندما بدأت العلاقات الاجتماعية تتغير لصالح سيطرة كبار الأثرياء. وقد تجسّد ذلك، برأيه، في عدة أفكار، أهمها: ١. «الحاكم هو ظل الله على الأرض، يستمدّ منه سلطته». ٢. «المال العام هو مال الله، بمعنى أنه ملك للحاكم الذي يحكم بالحق الإلهي» (ص ٢٠). ٣. «الحاكم لا يسأل عما فعله أمام الشعب، بل الله وحده هو الذي يعق له أن يسأله» (ص ٢١). وهكذا. يقول الكاتب: «أوجد الخليفة الثالث الأساس السياسي والفكري لسيطرة كبار الملاك والأثرياء على الحكم... بهذا وضع البذور الأولى لمذهبين من المذاهب الإسلامية الكبرى وهما: الجبرية... ومذهب الإرجاء» (ص ٢١). أما أول من قال بالجبرية وأظهرها فهو معاوية بن أبي سفيان. ووصل الأمر بعبد الملك بن مروان أن يبرّر قتل مخالفه بالقضاء الإلهي، زاعماً أنه ليس أكثر من أداة الله لتنفيذ قضائه السابق وأمره النافذ (انظر ص ٢٨).

بالمقابل نشأ فكر مضاد للفكر الجبري، لا يسميه الكاتب ويذكر من رموزه الأولى أبا ذر والإمام علي، أهم سماته: ١. «إن المال العام يجب أن

يصرف على الخدمات العامة، وليس من حق الحاكم أن يحتجز منه أو يتصرف به خارج هذا الإطار. ٢. حصر الملكية الخاصة في حدود الحاجات الضرورية ومازاد عن ذلك فهو من حق الدولة تزيل به الفوارق بين الناس... ٣. الحاكم يتم اختياره بواسطة الشعب ومن حقهم خلعه إذا أصبح فاسقاً. يرتبط بهذا حق الشعب في الثورة على الحاكم الظالم» (ص ٢٢/٢١). قد يميل المرء إلى تسمية الفكر المناهض للجبرية بالفكر القدري (الاختياري)، لكن السمات التي ذكرها الكاتب تظهره في نظرنا كفكر اشتراكي ديمقراطي، بالتالي فإن تقيضه - كما تظهره الخصائص المذكورة قبلئذ - أقرب إلى أن يسمى «استبدادياً».

إذن، يرى الكاتب الجبرية الإسلامية سياسية في منشئها، والدراسة المعمقة لأية قضية فلسفية تكشف «وراء السطح اللاهوتي الميتافيزيقي بعداً اجتماعياً وسياسياً، وإن وراء ذلك صراع المصالح الاقتصادية» (ص ٢٩). في قوله هذا يسترشد الكاتب بنظرة مادية تاريخية لا تعترض عليها. غير أن القول بالمنشأ السياسي للجبرية الإسلامية قد يجعل القارئ يظن أنها نشأت بعد وفاة النبي، أي بعد اكتمال الرسالة المحمدية، في حين أن الكاتب نفسه قد أشار إلى أن القرآن الكريم يتضمن آيات جبرية وآيات اختيارية. هذا يعني أنه «لم يحدد موقفاً قاطعاً من قضية الجبر والاختيار» (ص ٢١). بالتالي كان الأصح، ما ذكره بعدئذ الكاتب أيضاً (انظر ص ٥٠)، أن يقال: إن الطبقة المستبدة انتقت منه النصوص الجبرية المناسبة لها، وبالمقابل أخذت المعارضة الشعبية الديمقراطية بالنصوص الاختيارية. كلاهما انتقى، وكلاهما فهم الإسلام بما يتناسب مع حالته الاجتماعية الاقتصادية. نقول هذا بغض النظر عن فهمنا نحن للإسلام وبغض النظر عن تحيزنا لهذا الاتجاه أو ذاك، ونقوله أيضاً دون حاجة للدخول في متاهة الجدل حول الأحاديث النبوية الموضوعة. من هنا نستنتج أن الجبرية

الاسلامية كفكرة ليست سياسية المنشأ، بل دينية، إنما فيما بعد تكونت كمذهب وخدمت أغراضاً سياسية، فهذا الصراع السياسي في المجتمع الواحد في شكله صراعاً مذهبياً بين أبناء الدين الواحد.

مع ذلك ليس من السهل مجازاة الكاتب في المطابقة بين الجبرية الدينية والاتجاه السياسي التسلطي. بالعكس نجد رموزاً من الجبريين الدينيين وحتى المرجئين قد عارضوا سلطان بني أمية وبني العباس ونالوا من اضطهادهم الشيء الكثير، واستشهد بعضهم نتيجة هذه المعارضة. كذلك لا ننسى أن الخلافة الفاطمية (٢٩٧ - ٥٦٧ هـ) لم تكن جبرية العقيدة، ومع ذلك لا يمكن إغماض العيون عن طبيعتها الاستبدادية، وإن كانت أحياناً بصيغة المستبد العادل. وقد عبّر رودنسون عن هذا الإشكال بقوله: «ولكنها ستكون خطة غير معقولة في كثير من الأحوال، ومجردة من المعنى في أحوال أخرى، أن نربط بين نقاط معينة من المضمون العقائدي وبين عناصر تناظرها في النظام الاقتصادي»^(٢٥). حتى غالب هلسا دفعته الوقائع التاريخية إلى أن يحتفظ قائلاً: «في كثير من الأحيان لم يلتزم أنصار الفكر الجبري والمرجئ بالنتائج المنطقية لفكرهم، ففي كثير من الأحيان أعلن بعض من يؤمنون بهذين المذهبين الثورة على الحاكم، أو دعوا إليها» (ص ٦٩/٦٨). في الحقيقة ليست المسألة مسألة التزام، بل تكمن في أن الانسان المفكر قد يؤمن بفكرة ثم يدفعه مجرى الواقع إلى مخالفتها أو الرجوع عنها (مسألة تصحيح)، بينما يبحث رجل السلطة عن اديولوجيا تبريرية تصبغ شرعية على أمره الواقع (مسألة تبرير). هذا يدل على أن الطريق من الفكر إلى الواقع (الموقف) ليست سالكة مثل

(٢٥) مكسيم رودنسون: الاسلام والراسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت ١٩٦٨، ص ٣٧٠.

ونحن نستشهد به نظراً لأنه من المصادر الرئيسية لغالب هلسا.

الطريق من الواقع إلى الفكر، وعلى أنه - كما أوضحنا سابقاً - ليس هناك تطابق تسويي ندّي بينهما .

في مكان آخر تحدث الكاتب عن تيارين اثنين مناقضين للجبرية (خلافًا لتصنيفه السابق الذي حدّد تياراً معارضاً واحداً فقط): ١- تيار سمّاه تجاوزاً «الحادياً»، يدعو إلى تحقيق «الجنة على الأرض» (ص ٦٩)، ويدرج الكاتب ضمنه حركة القرامطة وثورة بابك الخرمي وغيرها (ص ٧٠/٧١). وكان الأفضل لو أسماه «هرطوقيًا»، وبالمصطلح الديني، أو «شيوعيًا دينيًا» بالمصطلح السوسيولوجي. وهو بالفعل، استناداً إلى الملامح التي ذكرها الكاتب، اشتراكي ديني أو طوباوي. ٢- التيار الثاني «أصولي»، يرى أن دخول الجنة مرتين بالسعي لخلق الجنة على هذه الأرض، أو لإزالة الظلم على هذه الأرض. ونستطيع أن نذكر من أنصاره المعتزلة والشيعة والخوارج» (ص ٦٩).

ربما كان هذا التصنيف صحيحاً بالقياس إلى موقف المسلمين من تحقيق الجنة. أما إذا كان مقياسنا الارتباط بين الفكر والواقع (وهذا هو همّ الكاتب بحسب علمنا)، فإننا نجد أن التيار الثاني يضم اتجاهين مختلفين فكرياً وسياسياً، إن لم يضمّ ثلاثة، ويمثّل مجموعتين طبقيتين متميزتين أيضاً، إن لم يمثّل ثلاث مجموعات طبقية متميزة. على أية حال لا يمكن تصنيف «المعتزلة» بين المذاهب الأصولية، يكفي أنهم فضّلوا العقل على النقل. ويشارك المذهب الشيعي والخوارجي مع التيار الهرطوقي في منبتهما، وهو ما أسميناه منذ قليل «اشتراكياً ديمقراطياً» (بحسب التصنيف السابق للكاتب)، في حين نشأ مذهب المعتزلة من وسط الاتجاه السني (ولاطابق هذا الاتجاه سياسياً مع الاتجاه الاستبدادي، كما فعل الكاتب، وإن اشتركا في العقيدة الجبرية). ثم إن الشيعة ليسوا مذهباً واحداً، فمنهم من كان يجدر وضعه تحت خيمة واحدة مع التيار الهرطوقي (شيوعية دينية)، ومنهم

من كان أقرب إلى المعتزلة (الزيدية)، والباقيون يعتبرون بمصطلحاتنا الحديثة «إصلاحيين». الأصوليون بحق وحقيق هم الخوارج من بين المعارضة في ذلك العصر.

ولم يستطع المؤلف أن يبرهن لنا على أن «التيار الثاني» يؤلف بالفعل اتجاهًا واحدًا. لننظر إلى الصورة التي رسمها لهذا التيار، فلا نرى فيها أيًا من فرقهِ المذكورة، باستثناء شيء من ملامح المعتزلة بعد إخضاعها لعملية رتوش عصرية. يقول الكاتب: «ولقد أكد هذا التيار الثاني على مقولة العقل والحرية، وعبر عن نشوء الفردية البورجوازية، وعن الحاجة إلى خلق سوق قومية، وعلى ترشيد الانتاج والتوزيع. وكان ينضوي تحت جناحه أكبر مثقفي العصر والمبدعين من أمثال النظام وابن المقفع والجاحظ» (ص ٧٠). فأين الخوارج مثلاً من هذا الكلام، وقد عدّهم الكاتب من التيار إياه؟ ثم في حديثه عن التيار الأول يمدد ثلاثة ملامح رئيسية: موقف من الملكية يتراوح بين التكافل الاجتماعي ونزع الملكية الخاصة، مساواة المرأة بالرجل، التركيز على أهمية العقل. ويعد أن يشير إلى اشتراك التيارين، الأول والثاني، في التزامهما بمبدأ العقل وهي جعله أساساً راسخاً في رؤيتهما، يتناول في تلمحه حديثه هذين التيارين دون تفريق. إذن، من ناحية أخذ فرعاً من التيار الثاني (المعتزلة) وعصمه على كامل التيار، ثم استند إلى اشتراك التيارين في أحد ملامح الفرع المذكور، ليجمع من التيارين (بالأحرى من جميع التيارات المعارضة) تياراً واحداً. كممثلين لهذا التيار المشترك (أو «المختلط») عدّ ابن المقفع واخوان الصفا وأبا الملاء المعري والقرامطة وصدر الدين الشيرازي وابن سينا (ص ٧٦، ٥٧). ثم عدّ النظام وأبا نواس وابن المقفع وشمل مع أبي نواس أبا تمام والمنتبي في دراسته عن النظام، وذلك باعتبارهم من الشخصيات القلائل الذين صاغوا عصرهم وواجهوا الفكر السلفي وعبروا عن المجتمع الرأسمالي

الجديد. هذا، رغم اختلاف اتجاه النظام عن اتجاه أبي نواس وابن المقفع، ورغم أن أبا تمام والمتقي هما بشكل أو بآخر من مثقفي السلطة.

على سبيل المثال بدا له من «باب برزويه» من كتاب «كلىة ودمنة»: «أثر المجتمع التجاري في صياغة فكر ابن المقفع، وفي مضمون هذا الفكر»، وتجلت له «دينامية المجتمع التجاري الصناعي التي تهدف إلى تنظيم المجتمع عقلاً في مواجهة الطابع اللاهوتي الجبري لفكر الطبقة الاقطاعية العسكرية، وفي مواجهة الفوضى الاقتصادية التي تخلفها». وعبر ذلك النص بالنسبة له «عن اتجاه المجتمع التجاري إلى توحيد السوق القومي، وجعل النقود الوسيلة الوحيدة في التعامل الاقتصادي، والارتفاع بها إلى مستوى القوة الأساسية التي تنظم العلاقات الاجتماعية، بدلاً من القيود الطبقية والعرقية التي كان يقوم عليها المجتمع الذي تحكمه الطبقة الاقطاعية العسكرية» (ص ٧٢). بفض النظر عن أن ابن المقفع ترجم الكتاب فقط أو أضاف للترجمة شيئاً من عندياته، فإن من قرأ كلىة ودمنة يعلم تماماً أن باب برزويه أخلاقي زهدي بحث ولا يحتوي البتة على أي شيء مما يستتجه غالب هلسا.

هكذا بدت لدى الكاتب جميع أطراف المعارضة الإسلامية معبرة عن القوة التجارية الصناعية، وبدا المجتمع العربي الإسلامي قاب قوسين أو أدنى من الرأسمالية. وهذه صورة مغلوطة عن واقع ذلك العصر. صحيح أن الجدل كان لحقبة من الزمن محدثاً بين أنصار العقل وأنصار النقل أو بين القدرين والجبريين، لكننا لانستطيع أن نقول ببساطة أن هؤلاء أو أولئك كانوا على صعيد الفكر والواقع أكثر تمثيلاً لطبقة التجار أو للنشاط التجاري، بل أننا نشك في أن تكون الدولة الاستبدادية قد وجدت معارضة ضمن الطبقة التجارية أكثر مما لدى الطبقات الشعبية الأخرى الأقل عقلانية والأكثر جبرية.

ولاننسى أن ثلاثة خلفاء متلاحقين على الدولة العباسية، هم المأمون والمعتصم والواثق (١٩٧ - ٢٢٢ هـ، ٨١٣ - ٨٤٧ م) كانوا على مذهب المعتزلة، دون أن ينزع ذلك عن هذه الدولة الطبيعة الاستبدادية ودون أن يمنحها طبيعة رأسمالية (٣٦).

الأساس الاجتماعي الاقتصادي

ماقصة «توحيد السوق القومية»، هذا الذي يذكره الكاتب ويعيد؟ لقد كانت «السوق القومية» موحدة دون حاجة إلى مساعي التجار، لأن مايجزئ السوق هي الحدود بين الدول أو الإمارات أو الاقطاعات. وليس صعباً اكتشاف مصدر هذا التصور لدى هلسا، إنه النظام الاقطاعي الأوروبي، حيث كان كل اقطاعي يعتبر ملكيته وحدة اقتصادية منفصلة عن الملكيات (الاقطاعات) الأخرى، رغم انتمائها إلى دولة واحدة (ملك أو قيصر واحد). في النظام الشرقي لم تكن مثل هذه الحدود قائمة بين الوحدات الاقتصادية (من قرى ومدن وولايات). فكان التاجر البغدادي مثلاً يستطيع أن يصل ببضاعته إلى بيزنطة ومدن إيطاليا كما إلى الهند والصين وحتى إلى جزر الواق (اليابان)، فكيف لا يصل إلى البصرة ودمشق والقاهرة والقيروان (٣٧).

(٣٦) لا تنوت الكاتب هذه الحقيقة، إنما لا يتأثر رأيه بها. انظر ص ٥٢.

(٣٧) «فكان التجار المسلمون حوالى القرن الرابع للهجرة يسيرون الاقطار براً وبحراً، ينقلون التجارة من بلد إلى بلد... كأنهم هم وحدهم تجار الأرض». جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، المجلد الثامن، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٧، ص ٥٥٩. ونقرأ لدى رودنسون: «كما أن اتساع نطاق الدولة، وشمولها مناطق كانت مستقلة من قبل بعضها عن بعض، أعطيا التجارة سوقاً ضخمة، وأدخلوا جديداً من السلع المتنوعة في دارة اقتصادية مشتركة». للمصدر المذكور، ص ٧٢.

يتأكد لنا ذلك من قراءة أي كتاب تراثي يأتي على ذكر التجارة والتجار، بل إن الأمر واضح حتى في الأدب الشعبي (ألف ليلة وليلة مثلاً). لا، لم تكن هناك عوائق ممانعة لانتقال الأشخاص والبضائع والأموال بين أجزاء الدولة العربية الإسلامية، سوى ما يطرأ من ظروف غير عادية وغير دائمة: حروب، لصوص وقطاع طرق، مصادرات. أما المكوس (التي كثيراً ماهاجمها مثقفو السلطة والمعارضة على حد سواء) فكانت محتملة لاتمنع التجارة: ٢,٥ أو ٥ أو ١٠٪ (٢٨). ويمكن القول، أنه حتى إبان الحروب ماكانت التجارة تتوقف بالضرورة، بل تصعب وترتفع كلفتها. غير أن الكاتب، بما أنه اعتبر النظام الاقتصادي الإسلامي اقطاعياً، وأن هذا مرتبط في ذهنه (بحكم ثقافته) بالاقطاع الأوروبي ولامركزية التشرذمية، فقد افترض بالقياس إلى ذلك الاقطاع أن اقتصاد وسوق الدولة العربية الإسلامية مجزأين أيضاً، رغم المركزية الشديدة نسبياً لهذه الدولة، وافترض أن قوى المعارضة كانت تريد توحيد هذا الاقتصاد وهذه السوق. مع ذلك نوافق الكاتب على أن التجارة تضررت أشد الضرر بتفتت الدولة العربية الإسلامية. لكن هذه الحالة الاقتصادية التجارية لم تكن لتجد بين أبناء الفكر العربي الإسلامي من يتبنّاها، لافي اليسار ولا في اليمين.

بذلك نكون قد انتقلنا إلى البحث في الأساس الاجتماعي الاقتصادي للجبرية الإسلامية، كما عرضه الكاتب. يرى غالب هلسا،

(٢٨) «وأمرتهم أن يضيفوا الأموال بعضها إلى بعض بالقيمة، ثم يؤخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر ومن أهل الحرب العشر...» كتاب الخراج لأبي يوسف، المطبعة السلفية، القاهرة، ط٥، ١٣٩٦ هـ، ص ١٤٣. انظر بخصوص المكوس أيضاً: كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، القاهرة (ط٥) ١٩٨١، ص ٤٦٩ - ٤٧٤.

مستنداً إلى مكسيم رودنسون، أن مجتمع مكة فقد روابطه القبلية وتحول الهيكل القبلي إلى هيكل اقتصادي، حتى قبل قيام الدعوة الإسلامية (انظر ص ٢٧ وكذلك ص ٥٠/٥١). «كانت مكة قبل الإسلام مركزاً تجارياً هاماً»، وتستثمر رؤوس أموالها بالتجارة والقروض بالفائدة (وفق ما يسميه «ويبر» بالأسلوب العقلاني) (ص ٥٠). هذا صحيح، لكنه - برأبي - لا يعني بالضرورة الفقدان النهائي للروابط القبلية والعشائرية. بهذا الخصوص تبدو نظرية ابن خلدون أصح من رأي رودنسون، إذ أن الانقسام الطبقي الحاد حدث ضمن المجتمع ككل، وليس بذات الحدة ضمن كل قبيلة وعشيرة. بالتالي يمكن للانتماء الطبقي أن يتطابق في حالات مع الانتماء القبلي (أو العشائري)، كما يمكن في حالات أن يتعايش الوضع الطبقي مع العصبية القبلية (أو العشائرية). ولاننسى أن العصبية الهاشمية حمت النبي قبل الهجرة من قريش وتجارها، بل إن العصبية القبلية والعشائرية والأقوامية استمرت بهذه القوة أو تلك في الدولة الإسلامية (القيسية واليمنية في الدولة الأموية، المروية والشعوبية في الدولة العباسية، البربرية والمملوكية في الدولة الفاطمية الخ)، وما زالت آثارها باقية حتى يومنا هذا في هذا المكان أو ذاك من العالم العربي. من ناحية أخرى نستذكر أن الكاتب يؤكد هنا على عقلانية تجار قريش، وكان قبلئذ (ص ١٤) قد وصم البورجوازية العربية الحالية باللاعقلانية، دون أن يفسر هذه الطبيعة المتعارضة بين تجار السلف وتجار الحاضر.

ويرى الكاتب أن الإسلام مرّ بمرحلتين، وهي الفترة المكية، وعندما كان غالبية أنصار الدعوة الجديدة من المستضعفين والفقراء. «وأما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي تلت هجرة النبي إلى المدينة، وفيها أصبح الإسلام دين الدولة ودستورها. وقد استمد الكثير من تعاليمه

من منطق مكة التجاري، ورؤيتها، وبهذا أصبح ممثلاً لطبقات أوسع من تلك التي كان يمثلها في المرحلة الأولى. فأوجد مجالاً لوجود ونمو طبقة الأثرياء، وصاغ المجتمع بما يسمح بذلك، ولكنه لم ينس حق الطبقات المعدمة فخصص جزءاً من بيت المال للصدقات. وبعد دخول مكة تكون شبه حلف بين دعاة الدين الجديد ودولة مكة (ص ٤٩). ويذكر الكاتب أربعة أسباب ودواع عملية لهذا الحلف (٣٩)، جميعها خارجي وغائي، ولا تبدو لنا مقنعة إلا بالقدر الذي تعني فيه: تحالف النحن الاسلامية ضد الغير الاسلامي في أزمنة الخطر القائم أو القادم، أي أولوية الصراع المصيري ضد الخارج على الصراع الطبقي في الداخل. أما بخصوص تقسيم الكاتب للدعوة المحمدية إلى مراحل، فنحن أميل إلى رأي طيب تيزيني^(٤٠)، الذي يعتبر صلح الحديبية هو نقطة الانعطاف بين المرحلتين.

برأي الكاتب استمر التوازن بين الطبقتين الاسلاميتين حتى نهاية خلافة عمر (ص ٣٦)، والصحيح هو أن الخليفة عثمان لم يتخل منذ البداية عن هذه السياسة التوازنية التي تميز الطبقة الوسطى (أو الوسط السياسي)^(٤١) - بلغتنا المعاصرة - ، بل في الفترة الثانية من

(٣٩) هي: ١. الصراع الدموي مع اليهود، وهم ملاك عقاريون كبار. ٢. الصراع العنيف المرتقب مع الحضارة الزراعية في اليمن. ٣. التخوف من انتفاضات عرب الصعراء ضد الخضوع للحضارة التجارية. ٤. التطلع إلى الاستيلاء على ممتلكات الدولتين الرومانية والفارسية. (انظر ص ٤٩).

(٤٠) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١، ص ١٦٠.

(٤١) ممن استخدم هذه المصطلحات: أحمد عباس صالح، اليمين واليسار في الاسلام، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٢. وكذلك محمود اسماعيل، قضايا في التاريخ الاسلامي، دار العودة ببيروت ومكتبة مديولي بالقاهرة ١٩٧٤.

خلافته. هذا واضح من حجج معارضيه (٤٢). ثم يشير الكاتب إلى أن الطبقة التجارية ازدادت ثراءً منذ خلافة عثمان، لكنها تحولت «إلى شراء الاقطاعيات الواسعة والجواري والعبيد بدلاً من تحويلها إلى تجارة أوسع أو إلى الصناعة»، وأنها «رغم نشاطها الواسع والأموال الهائلة التي كانت تملكها، خاصة في فترة الخلافة العباسية، لم تتمكن من الاستيلاء على السلطة السياسية، أو أن توجد وضعاً تتمكن فيه من النمو المؤدي إلى قيام صناعة حقيقية واسعة» (ص ٥٢). بالمقابل وجد الكاتب، «أن الارستقراطية العربية، سواء تلك التي استقرت في الأقطار المفتوحة أو تلك التي انتشرت أيام عثمان بن عفان قد تحولت إلى طبقة اقطاعية عسكرية في غالبيتها، وأنها في مسارها التاريخي كوّنت الفئة الحاكمة، ثم توسعت أيام العباسيين وضمت إليها فئات أخرى من استقراطيات الشعوب الأخرى التي كانت تضمها الدولة العربية» (ن ص). هذه الطبقة الاقطاعية الحربية هي التي «دغلت الاتحافات الجبرية في الفكر، وفن الشعر المبتذل، وحاربت بفن كل فكر متقدم. وكان ذلك تعبيراً عن وضعها كطبقة طفيلية، غير منتجة، مهمتها الأساسية الحرب واللعو» (ص ٥٣).

هذه رؤية خاصة لتطور البنية الطبقية في المجتمع العربي الاسلامي خلال القرنين الأولين، سنناقشها في إطار استعراضنا لما يلي من آراء غالب هلسا. كسمير أمين ونايف بلوز (٤٣) وغيرهما لم

(٤٢) الخوارج مثلاً يقولون الخليفة عثمان (٦٤٤-٦٥٦ م) ست سنين من خلافته ويكفرونه الست الأخرى. انظر: الكامل لأبي العباس المبرّد، باب الخوارج، دار الحكمة بدمشق (د ت)، ص ٢٣، ٥١.

(٤٣) نايف بلوز: بعض الملامح الحضارية للاقطاعية الشرقية في ظل الخلافة العربية، في مجلة: دراسات عربية، عدد تشرين الثاني ١٩٧٢، ص ٩-١٠. كسمير أمين: الأمة العربية - القومية وصراع الطبقات، ترجمة كميل داغر، دار رابن رشد، بيروت ١٩٧٨، ص ١٥٥، ١٧٠، ١٧٣. التطور اللاتكليفي، ترجمة برهان غليون، ط ٣، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٠، ٤٢، ٤٧.

يتجاوز الكاتب عقدة المسائل في التطور الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع العربي الوسيط، فتمسأل: ما الذي حال دون قيام مجتمع رأسمالي صناعي، مع أن الشروط الضرورية لذلك قد توافرت في المجتمع العربي، خاصة في فترة الحكم العباسي، كما لم تتوافر في أي مجتمع سابق في التاريخ؟ «فلقد تواجد تراكم رأسمالي ضخم، لم تعرفه أية دولة أخرى قبل ذلك. يضاف إلى ذلك توجيه رأس المال إلى الانتاج البضاعي الكبير. وكان هذا الانتاج يوزع على تجار الجملة الذين يوزعون بدورهم على التجار الصغار. وكذلك استخدام النقد في التبادل التجاري وعلى أوسع نطاق، كما أن ريع الأرض كان يدفع للمالكين نقداً، كما توفرت كميات كبيرة من النقد المتداول بين أيدي الأفراد والسلطة، مما يزيد من الاستهلاك» (ص ٥٢).

إن المرء ليعجب من هذه اللفظة التاريخية الطوباوية المثقفاتية العربية إلى نظام اجتماعي اقتصادي أزال ما يشتنا الحاضرة عنه كل زخرف ويريق المجتمع الانساني المنشود. مع ذلك، لو فرضنا أن هذا التوصيف للواقع التاريخي صحيحاً دون مبالغة، فإنه - برأيي - ليس كافياً لأن يتبعه بالضرورة مجتمع رأسمالي صناعي، وذلك لأسباب تتعلق بعلاقات الانتاج والتبادل كما تتعلق بقوة الانتاج المادية والبشرية. فازدهار التجارة وتراكم رؤوس الأموال وازدياد حصة الانتاج السلمي والتعامل النقدي، كل هذه ظروف جزئية يمكن أن تتوفر في غير (ما قبل) النظام الرأسمالي (لدى كنعانيي الساحل الشامي ثم الساحل التونسي مثلاً قبل العرب المسلمين). باختصار شديد، لا بد من سيادة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، والانتاج السلمي الواسع، وقوة العمل المدممة المأجورة. وهذه لم تتحقق في المجتمع العربي الوسيط، بل ولم يناد بها أي فريق فكري أو سياسي من ذلك المجتمع.

كذلك لا يقتنعنا غالب هلسا باحتمال الرأسمالية الصناعية في العصر العربي الوسيط لمجرد وجود مواقف وآراء متشابهة مع أوروبا الغربية قبيل الرأسمالية. يقول: «إن التأكيد على الإنسان كجسد هو تعبير عن بداية إحساس الإنسان بنفسه كفرد متمايز عن مطلقات الجماعة. القبيلة، البلدة، الطبقة الخ... قادر على أن يشرع لذاته، وأن يكون في موقف البطولة الفردية القادرة على أن تحرك العالم، وأن يحس بجسده من خلال استعراق حسني في اللحظة المعاشة... هذه المعطيات تتشابه في خطوطها العريضة مع النظرة للإنسان كفرد في مرحلة نشوء البورجوازية الأوروبية» (ص ١٩٠). كما يقول: «ولأعتقد أنه يغيب عن ذهن القارئ دلالة هاتين المسألتين: التجريب والشك وصلتهما الوثيقة بمقولة العقل عند النظام، ودلالاتهما على رؤية جديدة بزغت عند العرب في القرن الهجري الثاني تتصل ببدايات مجتمع جديد لم تعرفه الإنسانية من قبل. ولا شك أن المطلع على الفكر الغربي في عصر النهضة وبداية الثورة الصناعية سوف يجد بذور أفكار مونتسكيو، فرانسيس بيكون، ديكارت وغيرهم، تؤكد على أن: الشك مبدأ اليقين» (ص ٢٠٣). هذه المواقف والآراء إنسانية (هومانية) وليست بورجوازية حصراً، حتى أن أصحابها (مثل النظام وابن المقفع وأبي نواس) كانوا ضد القيم النفعية الأنانية المعروضة لدى البورجوازية (انظر ص ٩٧ لدى الكاتب). ثم إن التشابهات ممكنة، لأن البشرية تراكم. حيثما أمكن. التجارب والمعارف؛ ومن المعروف أن أوروبا استفادت من الحضارة الإسلامية. بالإضافة إلى أن المواقف والآراء العربية المذكورة لم تكن عامة، ولم تستطع فرض نفسها على وعي الجماهير. فكما يقول الكاتب، «... منذ ذلك الحين وحتى الآن مازال فكر المعتزلة يعتبر هرطقة ينبغي مقاومتها» (ص ١٧١). والموقف العام أشدّ عداوة تجاه الثوريين والتتوريين ممن سموا مجاناً وزنادقة وباطنية، مثل بشار بن برد وابن المقفع وإخوان الصفا.

نعود بعد هذا لتتابع غالب هلسا، وهو يجيب على تساؤله عما حال دون قيام رأسمالية صناعية في المجتمع العربي الاسلامي، مستنداً. كما يصريح (انظر ص ٥٢) - إلى رودنسون وطيب تيزيني وإلى آراء متقاربة لماركس وأنغلز. من الأسباب التي يذكرها:

أولاً: «لقد كانت مراكز الحضارة الرئيسية في الدولة الاسلامية تعتمد في زراعتها على الأنهار، مثل العراق ومصر. وكان ذلك يستلزم على الدوام وجود حكومة مركزية قوية تنظم الري، وتمنع الفيضانات، وتقي التربة من الملوحة. وكان ذلك يستلزم مستوى حضارياً متقدماً بالإضافة الى وجود حكومة قوية. ولهذا كان سقوط الحكومة المركزية يعني دماراً حضارياً وبشرى شاملاً» (ص ٥٢). ولهذا السبب كان هجوم التتار على بغداد وتدمير الحكومة... ايذاناً بانتهاء حضاري واقتصادي يكاد يكون شاملاً» (ص ٥٤). إذن، كان للدولة وظيفة اقتصادية أساسية. وهذه الوظيفة تذكر عادة كمفصل من عناصر «نمط الانتاج الآسيوي» الذي قال به ماركس وأنغلز. لكن الكاتب كان قبل بضعة أسطر قد عبّر عن رأي مناقض، عندما وصف الطبقة الحاكمة في الدولة العربية الاسلامية بأنها «اقطاعية عسكرية» (ص ٥٢، ٥٦، وانظر أيضاً ص ٦٦) وأنها «طفيلية، غير منتجة، مهمتها الأساسية الحروب واللصوص» (ص ٥٢).

في الحقيقة يتحدث الكاتب عن «نمط الانتاج الآسيوي» في دراسته عن «حلم المدينة الفاضلة» (ص ٥٩، ٨٤). لكن، لا يبدو أنه يعتبر، لاجتماع مكة ولا المجتمع الاسلامي اللاحق، خاضعاً لهذا النمط الانتاجي، بل يشير إليه في اليمن قبل الاسلام. يقول: «ومن خلال استرجاع تاريخ اليمن نجد أن الحضارة كانت تزدهر عندما تقوم حكومة مركزية قادرة أن تنظم الري...». «وفي حالة قيام حكومة مركزية كان النمط الآسيوي للانتاج هو الذي يسود» (ص ٨٠). فنلاحظ

١٠ الكاتب لم يطبق هذا المعيار على الدولة العربية الإسلامية. وهنا يتساءل المرء: إذا كان نمط الانتاج الآسيوي هو السائد في المجتمع العربي الزراعي قبل الاسلام، فلماذا لم يسترجع الكاتب تاريخ يثرب (المدينة) الزراعية، ثم كيف تحول ذلك المجتمع إلى النظام الاقطاعي الحربي في عهد الدولتين الأموية والعباسية؟ ثمة إشارة قد توحى بالاجابة على هذا السؤال. فمن بين الأسباب والدواعي العملية التي أدت إلى تكوّن شبه حلف بين دعاة الدين الجديد ودولة مكة يذكر الكاتب: «إن الدولة الإسلامية الفتية كانت مقبلة على صراع عنيف وحادّ مع الحضارة الزراعية في اليمن والمناطق الزراعية الأخرى في الجزيرة» (ص ٤٩). إذا كان المقصود بذلك هو النمط الآسيوي، فإن النمط الاقطاعي هو أيضاً حضارة زراعية. ثم إذا كان هذا هو المقصود، فهل الصراع المتوقع هو صراع بين الدولة المستحدثة وبقايا نمط الانتاج الآسيوي؟ أو: بين بذرة النظام الاقطاعي العسكري وبقايا النمط الآسيوي؟ ربما نعم، وربما لا.

بعدئذ يستعرض الكاتب - استناداً إلى ماركس وأنفلز - سمات هذا النمط (ص ٨٠/٨١)، فنراها مماثلة إلى حد بعيد للسمات التي رآها ماركس في المشاعة التي قام على أرضيتها مفهومه لنمط الانتاج الآسيوي (٤٤). هي إذن سمات للمجتمع البدائي الذي أفرز المجتمع الحضاري «الآسيوي»، وليس سمات هذا المجتمع الحضاري بالذات (٤٥). ومما يدعم رأينا وصف غالب هلسا لحياة الانسان في

(٤٤) كارل ماركس: الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي، في: نمط الانتاج الآسيوي في فكر

ماركس وأنفلز، ترجمة بوعلي ياسين، دار الحوار باللائقية، ص ٩٧ - ١٥٤.

(٤٥) سواه الفهم هذا سبق أن وقع فيه موريس غوردوليه: للماركسية إمام مشكلة المجتمعات

مقابل الرأسمالية، في: حول نمط الانتاج الآسيوي، ترجمة جورج طرايشي، دار الحقيقة.

الوحدة (المشاعة) الزراعية الآسيوية بقوله: «كان يعمل طيلة عمره لياكل، وكان محروماً من كل متع الحياة الأخرى»^(٤٦) (ص ٨٢)، هذه تمثل حياة الانسان البدائي، ولا تنطبق على المجتمع اليمني القديم. فقد كان ذلك المجتمع يحوز على فائض منتج (يساوي فائض العمل)، وإلا لما استطاع إقامة حضارة، ولما سمي «اليمن السعيد». وقد كان ذلك المجتمع طبقياً، رغم عدم وجود ملكية فردية للأرض، إذ سادت فيه الحياة الخاصة التي تتوب في النمط الآسيوي عن الملكية الخاصة في النمط الاقطاعي والرأسمالي، وتقوم بدورها ووظيفتها المعروفين في المجتمعات الطبقية.

ثانياً: «ولكن هذه الحكومة لم تكن تيسر نشوء صناعة متطورة. فإن حروبها المستمرة واستغراقها في البذخ، ومصادرتها لكثير من الثروات، كان يحول إلى حد كبير دون توجيه رأس المال التجاري إلى الصناعة، ويحول دون بناء طرق آمنة تيسر انتقال التجارة والأفراد، ولذا لم تنشأ سوق قومية» (ص ٥٤). نلاحظ هنا أن الكاتب كان قبل قليل قد أعاد السبب إلى قصور الطبقة التجارية نفسها (انظر ص ٥٢). كما أنه يبين قبلاً أن الطبقة المسيطرة في مكة الجاهلية كانت تجارية ربوية (انظر ص ٥٠)، لكنه غفل. كما يبدو. عن أن أبناء هذه الطبقة هم الذين سيطروا، مبدئياً في خلافة عثمان ثم مع بداية الحكم الأموي، على الدولة الإسلامية، وكونوا قيادة الطبقة التي أسماها الكاتب «اقطاعية حربية أو عسكرية». لاشك في أن تجار مكة الجاهلية

— بيروت ١٩٧٢، انظر مثلاً ص ٢٢٤ - ٢٢٥. حيث اعتبر النمط الآسيوي مرحلة انتقالية من البدائية نحو الحضارة.

(٤٦) يبدو أن الكاتب نسي المتعة الجنسية التي كانت في ذلك الزمن أكثر توفرًا من الأزمان التالية، بما فيها العصر الحديث.

أصبحوا فيما بعد أرستقراطية حاكمة، وتمايروا عن عامة الطبقة التجارية في الدولة العربية الإسلامية. لكن طبقة أهل الدولة لم تكن ولم تصبح ضد التجار، بل العكس هو الصحيح، ليس بسبب الأصل التجاري لأغلب هذه الأرستقراطية، بل بسبب طبيعة الاقتصاد والتجارة في ذلك الزمان، حيث كان أبناء طبقة الدولة هم أفضل البزائن^(٤٧)، ثم إن المصادر كانت تصيب عادة ذوي الثروات الفاحشة من أهل الدولة أنفسهم قبل التجار، وتصيب في المقام الأول الأموال المكتوزة. وحكايات التجار لم ترو فقط عن العسف شبه القدري الذي كان يلاقيه هؤلاء من السلطة الاقطاعية (انظر ص ٥٤)، بل أيضاً وأكثر من ذلك عن الثراء «الانصبي» الذي كانوا يجنونونه من المتاجرة مع رجال ونساء الدولة (راجع ألف ليلة وليلة).

ثالثاً: «إن التمايز الطبقي والتميز العرقي اللذين سادا هذه المرحلة بالإضافة إلى عوامل أخرى أدبا إلى ثورات عنيفة وواسعة النطاق بين الفلاحين وعبيد الأرض، والأعراب والعجم... وقد كانت الأرض في تلك الفترة مملوكة، في الغالب، لأناس يعيشون في المدن الكبرى ويتلقون ريمها نقداً من الأجراء الذين يعملون بها. ولهذا كانت هذه الثورات تقطع جزءاً كبيراً من رأس المال الذي يمكن أن يتحول إلى الصناعة» (ص ٥٤). ونحن نقول، لاشك بوجود التمايز الطبقي في ذلك المجتمع، ووضخامة تكاليف الثروات وقمعها. أما الملكية فقد كان لها - كما سبق الحديث - طبيعة مختلفة جذرياً عما يرى الكاتب وعما هي عليه الآن. فحق الرقبة (الملكية) كانت للمجتمع ممثلة بالسلطان الذي كان يعطي حق التصرف (الحيازة) لمن يشاء، وخاصة من حاشيته.

(٤٧) سبق لابن الأزرق (المتوفى ٨٩٦ هـ) أن قال: الدولة هي السوق الأعظم لنفاق كل شيء.

بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النجار، الجزء الثاني، بغداد ١٩٧٨، ص ٣٢٢.

بالتالي كان فضل القيمة الاجتماعي يذهب القسم الأكبر منه إلى الدولة وأهلها، وهذه كانت بحكم وظيفتها الاقتصادية تعيد استثمار جزء منه في الري والزراعة وكذلك في التجارة والحرفة (ولم يكن هناك «صناعة» بالمعنى العلمي الحديث لهذه العبارة). فوظيفة إعادة استثمار فضل قيمة العمل الاجتماعي لم تكن محصورة بالتجار في الدولة العربية الإسلامية، بل هي منوطة - بحكم طبيعة نمط الإنتاج - في المقام الأول بالدولة وأهل الدولة وبالدرجة الثانية بالتجار.

رابعاً: «الحاجة إلى قيام جهاز حكومي بالغ الضخامة والتكلفة (تقتضيه طبيعة الإنتاج الزراعي في بلدان شرقية)، كما يقول رودنسون. وتقتضيه أيضاً الحاجة الملحة إلى السيطرة على دولة واسعة كثيرة القلاقل والاضطرابات، وإلى إدارة مالية ضخمة» (ص ٥٤). ولم يوضح الكاتب ماقصده بـ «طبيعة الإنتاج الزراعي في بلدان شرقية». أما رودنسون فقد قال: «ماقتضيه طبيعة الإنتاج الزراعي في بلدان شرقية عديدة من قوة تقليدية للدولة» (٤٨)؛ هذا يعني أنه ذكر عنصراً من نمط الإنتاج (وهو دور الدولة)، إنما دون أن يحدد طبيعته بالكامل، معترضاً في نفس الوقت على كل من النظريتين السائدتين، سواء التي تعتبر نمط الإنتاج العربي الإسلامي إقطاعياً أم التي تعتبره آسيوياً (٤٩). هكذا تهرّب رودنسون من تحديد نمط الإنتاج السائد، بحجة تعدد أنماط الإنتاج. أما هلسا، ورغم استناده إلى رودنسون، فكان - كما رأينا - قد وصف الطبقة الحاكمة بأنها «إقطاعية حربية». لذلك نستغرب استشهاده برودنسون، مع هذا الخلاف في التصور.

(٤٨) المصدر المذكور سابقاً، ص ١٠٧.

(٤٩) المصدر السابق، ص ١٠٨ - ١٢١، وخاصة ص ١١٩.

بالارتباط مع ذلك يمكن أن نورد سبباً هاماً لم يذكره الكاتب في هذا السياق، لكن يمكن استخلاصه من الدراسة الخامسة، وهو. كما يظن الكاتب. القاعدة العريضة للنظام الجبري الاستبدادي: «إن الفئات الحاكمة قد اعتمدت على قاعدة عريضة من المزارعين في مجتمع زراعي يعيش في ظروف تخلف تقني، حيث حياة الانسان تحكمها قوى الطبيعة التي لاسيطرة له عليها كما تحميها جماعات محاربة كانت الحرب تدرّ عليها رزقاً واسعاً. وبهذا أصبح تكريس الأمر الواقع، أي الفكر الجبري، هو الايديولوجية التي تعبر عن مصالح هذه الطبقة وتحميها» (ص ١٧٢). بذلك يستكمل الكاتب تصويره للهيكل الطبقي للمجتمع العربي الاسلامي. وهنا نتساءل، من يقصد بالمزارعين: الفلاحين أم الحائزين؟ لكنه في السبب الثالث كان قد عدّ الفلاحين بين الطبقات الثائرة، في حين يعتبر هو الحائزين اقطاعيين، والاقطاعيون ليسوا قاعدة عريضة. كذلك لانعلم من عنى بالجماعات المحاربة: البدو أم جميع المقاتلين؟ لكنه عدّ الأصراب منذ قليل بين أصحاب الثورات؛ ويستخدمه لعبارة «الجماعات المحاربة» حال دون معرفتنا بالهوية الطبقية للمحاربين. لذلك نقول، إنه لم يكن للدولة الاستبدادية قاعدة شعبية عريضة، من المزارعين أو المحاربين. ربما أمكننا في المرحلة الأولى، مرحلة البداية الديمقراطية، اعتبار جميع المسلمين. من حيث الامكانية مجاهدين متطوعين، تدر عليهم الفتوحات رزقاً واسعاً بفضل الفنائم من الأعداء. وهي المرحلة الثانية، مرحلة الحروب الأهلية، كان يمكن لعامة المسلمين أن يقاتلوا مع هذا النموذج أو ذاك من الدولة والسلطان، وذلك بحسب ظروفهم ومصالحهم، وبحسب المصيبة التي تحركهم، وبحسب الايديولوجيا التي يمتقونها. أما في المرحلة الثالثة، بعد استتباب الدولة والاستئثار بالسلطة، أصبح للدولة جيشها المحترف المرتزق وفقدت من جهة، كما

تخلت من جهة أخرى، إلى حدمتزايد عن قاعدتها الشعبية المقاتلة (عصبيتها الأصلية). هذا الجيش هو المكلف حقاً، وبهذا الجيش أصبح السلطان أقدر على اتباع السياسة التي يريدها (الاستبداد) وعلى مقاومة الإرادة العامة وبالتالي التقدم. مثل هذا التطور يعد قانوناً بحسب نظرية ابن خلدون، غير أن ابن خلدون لم يكن للأسف من بين المفكرين الذين استند إليهم الكاتب.

خامساً: «كثافة السكان النسبية التي كانت مصدراً ليد عاملة رخيصة ووفيرة، لاتدفع كثيراً إلى البحث عن تحسينات تقنية» (ص ٥٤)، هذا رأي مأخوذ عن رودنسون، وفيه يتجلى تأثير الواقع الرأسمالي الغربي على تفكير الكاتب. ففي ذلك الزمان لم يكن التقدم التقني في المرونة المعاصرة التي تسمح بالمفاضلة والاستماتة الارادية بين الآلة وقوة العمل. بعبارة أخرى، العلم والتقنية لم يظهرها على السطح وقتذاك باعتبارهما عنصراً من عناصر الانتاج إلى جانب الأرض وقوة العمل والرأسمال. وما معنى عبارة «رخيصة» هنا، بالشكل المطلق، أي ما لم تكن ثمة إمكانية للمقارنة: رخيصة، بالنسبة لماذا؟ ثم إذا كانت اليد العاملة وفيرة، فمن أين تعيش؟ وإذا كانت تعيش، فهناك من يعملها أو يقدر أن يعملها؛ وهذا يعني إنتاجية عالية في المجتمع، أي وجود فائض منتج عال. هذه النظرة إلى الماضي بعيون الحاضر نجدها لدى هلسا مرة أخرى، عندما يتحدث عن توفر شروط مادية وفكرية، يربط الكثير منها بالتحسين التقني، وعندما يظن «أن معظم الذين قاموا بهذه الجهود كانوا أناساً مستبعمدين من دائرة السلطة الاقطاعية العسكرية، أو ممن لا ترضى عنهم هذه السلطة إطلاقاً» (ص ٥٥/٥٦). يقول هذا دون أن يعطي مثلاً واحداً، ودون أن يسمى أيّاً من أولئك المساهمين في التقدم التقني الذين اضطهدتهم السلطة.

ونحن نعلم أنه كان لتلك السلطة مصلحة في تقريب العلماء والاستماعة بأهمهر الحرفيين (مالم يكونوا معادين لها سياسياً)، وذلك من أجل وجاهتها ورهاهما. كذلك يتجلى تأثير الحاضر في خلق الوهم حول التقدم التقني وقتذاك بقول الكاتب «إن إذلاله (يقصد: الإنسان) بالعمل اليدوي قد شارف على النهاية، وفي الأفق القريب تتحدد ملامح الحياة التي تقوم فيها الآلة مقام الجهد العضلي وتفسح للإنسان المجال لأن يعمل العمل الوحيد الذي يتفق معه: العمل العقلي والاستمتاع بالحياة» (ص ١٨٨)، فهذا سابق لأوانه، يصحّ على عصرنا، لا على ذلك العصر. كما أنه سابق لأوانه، وفي نفس الوقت متناقض مع ما سبق. حديث الكاتب عن «ظروف تغلف تقني» (ص ١٧٢). تغلف عمن أو عن ماذا؟ - عن الحاضر؟ - هذه المقارنة لاتجوز في هذا المقام.

على أية حال، لا نرى القضية كامنة في معرفة أسباب عدم قيام رأسمالية في القرون الوسطى الإسلامية، بل إن طرحها هكذا من الأساس لا يستحق العناء. ربما كان الأولى أن نتساءل، لماذا لم تقم اشتراكية في ذلك المجتمع. ما يستحق العناء فعلاً هو البحث عن أسباب توقف التقدم أو أسباب التراجع الحضاري للمجتمع العربي الإسلامي، خصوصاً منذ القرن الثاني عشر. في كل الأحوال، بعد اطلاعنا على التركيبة الاجتماعية الاقتصادية للدولة العربية الإسلامية، حتى كما عرضها غالب هلسا نفسه، لانتشابه تلك مع التركيبة الحالية، وبالتالي لانوافق الكاتب على أن التركيبة القديمة ثبتت حتى الآن. فالتشكيلة العربية الحاضرة هي، دون أدنى شك، رأسمالية متخلفة تابعة.

صورة الجنة والنمط الآسيوي

بخصوص بحثه المثير «حلم المدينة الفاضلة» يملن غالب هلسا عن فرحته باكتشاف جديد في التاريخ العربي الاسلامي، وهو أن صورة الجنة تعود إلى النمط الآسيوي للإنتاج (ص ٧). ويرى في مكان آخر أن هذه الصورة «تستمد ملامحها من صورة عهد ذهبي انقضى منذ عهد بعيد، واستقر في الضمير الشعبي» (ص ٤٩). كمثال على ذلك العهد ذكر الكاتب اليمن القديم بوحداته (يقصد: مشاعته) الزراعية (انظر ص ٨٠). هنا نتساءل: لماذا ذهب الكاتب إلى اليمن كي يعرفنا إلى الماضي الذي استمد منه المسلمون تصوراتهم للجنة؟ لماذا لم يبق في مكة والمدينة ليرى النظام الاجتماعي الذي ساد قبل النظام الذي سار عليه الاسلام؟ فهذا النظام القديم في مكة والمدينة هو الأولى بأن يستوحى منه أولئك الناس صورة الجنة. يبرر الكاتب ذلك بـ «أن سكان مكة القدماء وسكان المدينة تعود أصولهم إلى اليمن» (ص ٧٩).

على أية حال، عندما يرسم الكاتب ملامح العهد الذهبي المذكور، لانجد فيه شيئاً من الذهبية: «إن الانسان الذي كان يعيش في تلك الوحدة (يقصد المشاعة) كان دون شك أقل شقاء من عبيد مكة وهقراؤها... ولكنه في الوقت ذاته لم يكن سعيداً. كان يعمل طيلة عمره ليأكل فقط، وكان محروماً من كل متع الحياة الأخرى» (ص ٨٢). ثم يتبين أن العهد الذهبي المقصود ليس مجتمع نمط الإنتاج الآسيوي بذاته، بل الفردوس المفقود، ذلك الفردوس الذي تحتزنه البشرية في ذاكرتها لعصر ذهبي مضى، والذي يعيش بالامكان في وسط تعاسات عالمنا (انظر ص ٦٠). هكذا يعيد الكاتب صورة الجنة إلى حلم إنسان يتلخص «في قيام مجتمع تلقى فيه الملكية الفردية، ويزول فيه بالتالي المجتمع الطبقي، وتستعيد الجماعة الانسانية وحدتها وانسجامها

الذين حطلتهما الصراع الاجتماعي والسياسي. وفي مثل هذا المجتمع ينتفي التضاد بين الانسان والطبيعة» (ص ٥٩/٦٠).

هل يعني هذا أن الكاتب غيّر رأيه: مرة يرى أن صورة الجنة تعود إلى النمط الآسيوي للانتاج، وفي مرة أخرى يجدها تعبيراً عن الحلم الانساني بالمدينة الفاضلة^٥.. لا، لم يغيّر الكاتب رأيه، وهو يزيل هذا التعارض بمفهوم وجودي عن السعادة، فالسعادة، بمفهومه، «ليست هي اللحظة المعاشة»، بل «يتم اكتشافها عند استرجاع ذكرى تلك اللحظة في ساعات البؤس» (ص ٨٢). هذا لا يعني أن المستحضرة من الماضي هي الذاكرة سعيدة حقاً، فاستعادة الماضي «تتم على أساس انتقائي، أي أننا نستعيد تلك الملامح التي تشكل اعتراضنا على بؤس الحاضر» (ص ٨٢). وتزداد اسطورة العصر الذهبي بريقاً، «كلما أوغل الانسان في بؤس الواقع»، لدرجة أن الانسان يعيد صياغة ملامح هذا الماضي، والضمير الشعبي «يعيد صياغة مضمونها لتعبّر عن احتجاج الحاضر، وتصيغ في الوقت ذاته حلم المستقبل، لأن الماضي يفقد صلابته ويصبح مستقبلاً تشكله الرغبات والأحلام والآمال». وبذلك «تتحول الاسطورة إلى اديولوجيا» (ص ٨٢).

بهذا الفهم لا توجد سعادة على الإطلاق، ونحن لانستعيد لحظة سعادة ماضية، بل نجترّ وهم سعادة متخيلة. إنه فهم عبثي، يبيّن تأثير الكاتب بالفكر الوجودي. أما بمفهومه فالسعادة هي الشعور المرافق لتلبية حاجة عند المرء، إذا كانت الحاجة ملحة والتلبية غير ميسّرة. هنا أرى التفريق بين السعادة بذاتها (السعادة الموضوعية فحسب)، أي السعادة غير الواعية، والسعادة بذاتها ولذاتها (السعادة الموضوعية الذاتية)، أي السعادة الواعية. هذا يعني، أننا قد نعيش السعادة ولانعرف وقتها أنها السعادة، بل بعدئذ من خلال معرفة الشيء بضده. مثال ذلك حين المهاجر إلى وطنه الأصلي. ولكن إذا عاد هذا المهاجر إلى وطنه، ألا

يشعر بالسعادة عند وصوله^{٥٩}. بالتأكيد. وسأعطي مثلاً يبين ثلاث حالات من السعادة: (١) نشعر بالسعادة ونحن ننتظر الحبيب. هذه حالة سعادة سابقة على الحدث، هي سعادة معنوية (نفسية) وتخيلية. (٢) ونكون سعداء ونحن نلتقي بالحبيب. هذه حالة سعادة متزامنة مع الحدث، هي سعادة حسية معنوية وواقعية، سعادة حقيقية. (٣) ونشعر بالسعادة كلما تذكرنا لقاءنا بالحبيب. هذه حالة سعادة لاحقة بالحدث، وهي لذلك معنوية تخيلية أيضاً، وبالتالي غير حقيقية، مثلها مثل الحالة الأولى، مع فارق أنها متخيلة على أساس واقعي. هذه الحالة (الثالثة) أقرب من سابقتها إلى أن تعبّر عن مفهوم غالب هلسا عن السعادة. في الحقيقة لاتعبّر تماماً عنه، إلا إذا افترضنا أن الحدث لم يكن سعيداً، وأن الشخص المعني قام باستحضاره ذهنياً بعد أن البسه ثوب السعادة. وأنا أرى أن هذا مستحيل. فلو فرضنا أننا عشنا على الدوام مع الحبيب، فمعتدئ لن نشعر بالسعادة ذاتياً، لأن حاجتنا ملّاة دون إلحاح وييسر، لن نعي كم كنا سعداء إلا عند الابتعاد عن هذا الحبيب. وهذا ينطبق على حلم الجنة والمدينة الفاضلة والمجتمع المنشود وما إلى ذلك من مصطلحات طوباوية ترمز إلى مفهوم واحد في الجوهر.

نعود بعد هذا إلى صورة الجنة الإسلامية، لنسأل: هل نستنتج من حديث الكاتب أن هذه الصورة يمكن أن تُستمد من أي ماضٍ، وليس حتماً من نمط الانتاج الآسيوي السابق؟ خاصة وأنها متخيلة دون أساس واقعي سابق؟ أم أنها مستمدة من هذا النمط، لأنه بالصدفة كان. برأي الكاتب. سابقاً على المجتمع المكي الذي ثار عليه الاسلام^{٥٠} من أجل الاجابة على هذه التساؤلات سنعيد مع الكاتب

(٥٠) هناك مجتمعات لم تمرّ بمرحلة النمط الآسيوي للانتاج، مثل المجتمعات الأوروبية، فهل لاتملك هذه تصورات عن الجنة؟

رسم بعض الملامح في مجتمع النمط المذكور. السمة الرئيسية الأولى لهذا النمط يراها في «الملكية الجماعية للأرض في كل وحدة زراعية» (يقصد: مشاعة). السمة الثانية هي «عدم وجود علاقة مباشرة بين أفراد هذه الوحدة الزراعية والحكومة. إذ كان رئيس الوحدة يقوم بجمع الضرائب وإرسالها للحكومة المركزية». السمة الثالثة هي «أنه لم يكن في هذه الوحدة الزراعية فائض إنتاجي يمهّد لقيام طبقة تملك ولا تعمل، وتستقل جهد الآخرين، إذ أن الفائض كله كانت تستولي عليه الحكومة» (ص ٨٠)، ونجد سمة رابعة في قول الكاتب: «وفي هذه الوحدة الزراعية، سواء في داخلها أو في علاقاتها مع الوحدات الأخرى، كانت هياكل الانتاج السلمي (يقصد: الانتاج المادي) (٥١) تتميز بالثبات، إذ لا يزيد الانتاج السلمي (يقصد: الانتاج المادي) عن حاجة الوحدة الزراعية، ولم يكن التبادل السلمي مع الوحدات الأخرى إلا في أضيق نطاق، وعلى أساس المقايضة، مع استبعاد استعمال النقود إلا في النادر جداً» (ص ٨١).

لقد ألمحنا سابقاً إلى أن الكاتب يخلط بين نمطين إنتاجيين: المشاعي البدائي، والأسوي. مرد هذا الاختلاط هو أنه يتحدث تحت اسم «النمط الأسوي للانتاج» عن كيانين مترابطين، ومع ذلك مختلفين جوهرياً. يقول أولاً، إن نمط الانتاج الأسوي يسود حيث تقوم حكومة مركزية، وتزدهر الحضارة عندما تقدر هذه الحكومة على تنظيم الري (انظر ص ٨٠). ثم عندما يأتي على تبيان سمات هذا النمط، يحصر حديثه بالوحدات (المشاعات) الزراعية، عازلاً إياها عن الكيان الذي

(٥١) الانتاج السلمي هو إنتاج القيم التبادلية، أي المواد الخمسة للبيع (أو المواد التجارية)، وليس للاستهلاك الذاتي.

يضعها (وهو المجتمع)، فتعود بهذه الطريقة إلى أصلها، أي تصبح مشاعة بدائية. وهي لم تعد كذلك في النمط الآسيوي:

أولاً، لقد تكلمنا آنفاً عن الحيابة كبديل عن الملكية. والحيابة كحق تصرف قد تكون من نصيب الأسرة أو العشيرة أو القرية أو لأي من المتقنين من أهل الدولة. ثانياً، قد تكون العلاقة بين المشاعة والدولة مباشرة أو غيرمباشرة، وقد يقوم رئيس المشاعة أو غيره، من أهل الدولة، بجمع الضرائب وإرسالها للحكومة. هو في الحقيقة لا يجمع الضرائب، بل الخراج، أي حصة الدولة كمالك من ريع الأرض. ويمكن القول، إن الخراج يتضمن الضريبة. ربما كان هذا القول هاماً من الناحية المحاسبية، لكنه غير هام من الناحية الاقتصادية، لأن استيفاء المالك ضريبة على ملكيته يشبه أخذ المال من جيب اليمين ووضعها في جيب الشمال (كما يقول المثل). بالإضافة إلى أن الدولة لاتأخذ فقط، بل تعطي أيضاً بحكم وظيفتها الاقتصادية المتمثلة في «الأشغال العامة» (الري). ثالثاً، ليس المعتمد عليه أن يكون أو لا يكون أحد يستغل أحداً ضمن المشاعة، بل ضمن كامل المجتمع. فالمجتمع الآسيوي هو أكثر من المشاعات الزراعية التي يحتويها، كما أنه مؤلف من فلاحين وغير فلاحين: من حرفيين وتجار وموظفين... الخ. مثل المشاعة في ذلك الوقت كمثل الأسرة حالياً، ففي الأسرة المعاصرة ليس هناك في العادة أحد يستغل أحداً، إذ العلاقة ضمنها شيوعية (قل: مشاعية)، ومع ذلك فعلاقات المجتمع طبقية، وجميع الأسر تخضع لهذه العلاقات. رابعاً، كيف أمكن للكاتب أن يتحدث عن ثبات الانتاج المادي في المشاعة، مع أنه أكد قبلئذ على التقدم الحضاري في النمط الذي يضم هذه المشاعة ومثيلاتها، كما أكد على أن التقدم يزداد طردياً مع قوة الحكومة وبالتالي قدرتها على زيادة الاستغلال؟.

بناء عليه نرى أن صورة الجنة أقرب إلى أن تكون مأخوذة عن المشاعية البدائية، وليس من نمط الانتاج الآسيوي. فالعلاقات في ذلك المجتمع البدائي كانت أسرية، وما زالت الأسر الحالية (بعلاقاتها) تذكر به. وعلى كل يلبي المجتمع المشاعي البدائي مايريد الكاتب من «النزوع الانساني العميق لخلق انسجام داخل الجماعة الانسانية» (ص ٧٨). كما يجري فيه «السمي إلى تخطي العقبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية» (ص ٧٩، انظر أيضاً ص ٦٠). ومع ذلك يتبقى ماينقص سعادة الانسان في ذلك المجتمع. فإذا كان التضاد بين الانسان والانسان معدوماً فيه، ففي المقابل يطفئ فيه التضاد بين الانسان والطبيعة، خلافاً لما ظن الكاتب (انظر ص ٦٠). أما المجتمع الذي ينتفي فيه كلا التضادين، فيما بين البشر وما بين البشر والطبيعة فهو مجتمع البشر القروى. في هذا الكيان الاجتماعي لم يكن الانسان يحتاج إلى العمل أو إلى الملكية، فالطبيعة تعيله كما تعيل الأم رضيعها. بالتالي لم يكن يحتاج إلى استغلال جهود الآخرين أو النضال للتحرر من استغلال الآخرين. وأنا شخصياً أظن أن الخطيئة الأصلية للانسان وخروجه من «الجنة» ترتبط ببداية وعيه الذاتي ككائن منفصل عن الطبيعة وصراعه معها: هي تباخت عليه بما يبستر بقاءه، وهو بدوره تمرد على قضائها وأخذ يغطي النقص بقتل والتهام الحيوانات الأخرى ويتطويع الأرض، إلى أن وصل الأمر به إلى قتل بني جنسه وتدمير ثروات الطبيعة. هكذا بنى الانسان حضارة ولاحضارة دون صراع مع الطبيعة.



«العالم مادة وحركة» كتاب عميق وطريف، ومثير فكرياً، تناول فيه غالب هلسا جوانب متنوعة هامة من الواقع والفكر العربي الاسلامي في القرنين الأولين، وإن كان ينقص البحث تقنياً بعض الأسلوب والأداة

كالأكاديميين، وتقلب فيه المعرفة السياسية والفلسفية على المعرفة السوسولوجية والاقتصادية التي كان يمكن استدراكها من أدب بثقافة غالب هلسا. نقول هذا رغم اختلافنا معه في بعض مآلحه من آراء وتصورات، ابتداء بالمنهج:

فهم الكاتب المجتمع العربي الاسلامي على أنه اقطاعي عسكري، جاء على أعقاب المجتمع التجاري الربوي في مكة، الذي يعود في أصله إلى مجتمع نمط آسيوي قام في اليمن القديم. لكنه لم يعرفنا على طريق التطور والانتقال هذه. وقد رأى أن صورة الجنة لدى المسلمين مستمدة من ذلك النمط الآسيوي اليمني، لكنه لم يميز جيداً بين الآسيوية والمشاعية البدائية، كما أضعف من أهمية بحثه بفهمه الوجودي المعبثي للسعادة. ويّين الكاتب أن قيادة ذلك المجتمع القروسطي تبنت الفكر الجبري المناسب للحكم الاستبدادي، بينما خرج مثقفو المعارضة بفكر عقلاني تحرري، كي تتسلح به الجماهير في ثوراتها. برأيه كانت قوى المعارضة تسعى لاستلام السلطة وإقامة مجتمع رأسمالي صناعي. غير أننا لم نر في علاقات وقوى الانتاج وقتذاك ما نتمس منه إرهابات لمجتمع بورجوازي قادم، وإن تشابهت أحياناً بعض المظاهر الاقتصادية والمواقف الفكرية. في كل الأحوال لم يكن هذا التطابق بين الفكر والوضع الطبقي موجوداً. ولم تكن المعارضة بهذا الاتفاق، سواء من حيث الاديولوجيا أو البرنامج السياسي الاقتصادي أو حتى من حيث الوضع الطبقي. كذلك وجدنا أن الكاتب غير محق في اعتبار التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية مازالت منذ ذلك العصر حتى الآن سائدة، ووجدنا أنه يبالغ في تأثير الفكر الجبري القروسطي على الوعي العربي العام في الزمن الحاضر.

فهرس

- مقدمة ٧
- ١- ريادة بنحلي جوزي في فهم التاريخ العربي
الاسلامي ٢٧
- ٢- نمط الانتاج الاسيوي في نظر ابراهيم عامر ٦١
- ٣- الماركسية والشرق في خطاب الياس مرقص ٦٩
- ٤- نظرية الاقطاعية الشرقية لدى نايف بلوز ١١٧
- ٥- رؤية سمير أمين لتاريخ العرب الاجتماعي
الاقتصادي ١٤١
- ٦- من التراث إلى الثورة مع طيب تيزيني ١٨٥
- ٧- نمط الانتاج لاسيوي في مصر - مناقشة لمقولات
احمد صادق سعد ٢٥٧

- ٢٨٣ ٨- الضلال الشرقية للتاريخ الأوروبي كما يراها صالح
محمد صالح
- ٢٩٩ ٩- الفكر والواقع في التاريخ العباسي - دراسة لرؤية
غالب هلسا

صدر للمؤلف

- الأدب والادبولوجيا في سوريا (بالاشتراك مع نبيل سليمان)، ط٢، اللاذقية ١٩٨٥.
- القطن وظاهرة الانتاج الأحادي في الاقتصاد السوري، بيروت ١٩٧٤.
- السلطة العمالية على وسائل الانتاج، بيروت ١٩٧٩.
- أزمة المرأة في المجتمع الذكوري العربي، ط٢، اللاذقية ١٩٩٢.
- حكاية الأرض والفلاح السوري، بيروت ١٩٧٩.
- معارك ثقافية في سورية (بالاشتراك مع محمد كامل الخطيب ونبيل سليمان)، بيروت ١٩٧٩.
- ترجمة كتاب «الأزمات الاقتصادية»، تأليف أوتو راينهولد، بيروت ١٩٨٠.
- ترجمة كتاب «المادية التاريخية والتحليل النفسي»، تأليف فيلهلم رايش، بيروت ١٩٨٠.
- ترجمة كتاب «أصل الفروق بين الجنسين»، بيروت ١٩٨٢.

- قراءة في وثائق الوكالة اليهودية، بيروت ١٩٨٢.
- ترجمة كتاب «الطوطم والتابو»، تأليف زيفموند فرويد، اللاذقية ١٩٨٣.
- ينابيع الثقافة ، اللاذقية ١٩٨٥.
- خير الزاد من حكايات شهرزاد - دراسة لمجتمع ألف ليلة وليلة، اللاذقية ١٩٨٦.
- ترجمة كتاب «نمط الانتاج الآسيوي» في فكر ماركس وأنغلز، اللاذقية ١٩٨٨.
- نحن والغير في السياسة والاقتصاد، اللاذقية ١٩٩٠.
- ترجمة «قصص من الرزنامة»، تأليف برتولد بريشت، اللاذقية ١٩٩٢.
- ماركسية العرب وانهميار السوفييت (كتاب مشترك)، إعداد جمال ربيع، ١٩٩٣.
- عين الزهور - سيرة ضاحكة، دمشق ١٩٩٣.
- على دروب الثقافة الديمقراطية.
- العرب في مرآة التاريخ.

يهدف هذا الكتاب إلى الإجابة على سؤال «بسيط» هو: كيف ينظر العرب المعاصرون إلى تاريخهم الاجتماعي الاقتصادي. التاريخ الاجتماعي الاقتصادي هو تاريخ العلاقات الاجتماعية، سواء ضمن المجتمع المعني أو فيما بينه وبين المجتمعات الأخرى؛ ويضم العلاقات ما بين الطبقات والفئات والأقوام وكذلك العلاقة بين السادة والمُسودين وبين المالكين والمُعْدَمين... تاريخ العلاقات هذا، نادراً ما يتعلمه تلامذتنا وطلابنا، ونادراً ما تهتم له كتب التاريخ، ومع ذلك فهو التاريخ الأكثر جدارة بالاهتمام والبحث، لأنه الأكثر تجريداً للواقع وبالتالي الأقرب للفهم والأقدر على تقديم الدروس والعبر. أما التاريخ التقليدي، الذي يتعلمه طلابنا فهو تاريخ السلالات الحاكمة والمؤامرات والحروب، مليء بمعلومات يختلط فيها الضروري بالنافل من أحداث وأسماء وأزمان، التي لكثرتها تحجب عن العيون الرؤية العامة، على طريقة: من كثرة الأشجار لم ير الغابة!